LIBRARY OF PRINCETON
DEC 5 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BT83.57 .R485

Revista de interpretacisn
bmblica latinoamericana :
RIBLA.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/revistadeinterpr38depa

REVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA

RELIGION Y EROTISMO CUANDO LA PALABRA SE HACE CARNE

IVONE GEBARA
JOSE SEVERINO CROATTO
HAROLDO REIMER
PABLO R. ANDIÑACH
ELSA TAMEZ
JORGE PIXLEY
JORGE LUIS RODRÍGUEZ G.
SANDRO GALLAZZI
ANNA MARIA RIZZANTE
NANCY CARDOSO PEREIRA
MARÍA SOAVE BUSCEMI

Ribla

38

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN BÍBLICA LATINOAMERICANA

Consejo de Redacción

Nancy Cardoso (Brasil)
José Severino Croatto (Argentina)
Jacir de Freitas Faria (Brasil)
Lauren Fernández (Ecuador)
Sandro Gallazzi (Brasil)
Carlos Mesters (Brasil)
Néstor O. Míguez (Argentina)
Shigeyuki Nakanose (Brasil)
Carmiña Navia (Colombia)
Paulo Nogueira (Brasil)
Jorge Pixley (Nicaragua)
Haroldo Reimer (Brasil)
Pablo Richard (Costa Rica)
Milton Schwantes (Brasil)
Elsa Tamez (Costa Rica)
Leif Vaage (Canadá)
Tânia Mara Vieira (Brasil)
Alicia Winters (Colombia)

Coordinador

Milton Schwantes, Rua Deraldo Jordão 114, ap. 22, Vila Gumercindo, 04125-030 Sao Paulo SP, Brasil, E-mail: mschwantes@bol.com.br

Coordinadora de este número

Nancy Cardoso Pereira • Av. Luciano Guidotti 1350, ap.331 • Piracicaba/SP 13424-540 • Brasil • nancycp@uol.com.br

Esta Revista se edita en español y portugués, tres veces al año.

En español: RECU, Apartado 17-03-252, Quito, Ecuador
Editorial DEI, Apartado 390, Sabanilla, 2070 San José, Costa Rica

En portugués: Editora Vozes, Caixa Postal 90023, 25689-000 Petrópolis/RJ, Brasil
Editora Sinodal, Caixa Postal 11, 93010-000 São Leopoldo/RS, Brasil

Precio de suscripción	América Latina:	U$	24
(3 números al año)	Otros países:	U$	36
Costa Rica:		¢	3.450
Ejemplares sueltos	América Latina:	U$	9,5
	Otros países:	U$	14,5
	Costa Rica:	¢.	1.380

LOS DERECHOS DE AUTOR SON DEL CONSEJO DE REDACCIÓN

LIBRARY OF PRINCETON
MAY 1 2002
THEOLOGICAL SEMINARY

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN
BÍBLICA LATINOAMERICANA

Nº 38

Religión y Erotismo

Cuando la Palabra se hace carne

COSTA RICA

2001/1

Corrección y traducción: RECU
Diagramación: Consejo Latinoamericano de Iglesias, CLAI

© Consejo de Redacción de RIBLA
© Departamento Ecuménico de Investigaciones, 2000
© RECU

ISSN 1390-0374

Impreso en Ecuador • Printed in Ecuador
1ª edición, 2001

Prohibida su reproducción total o parcial

PARA PEDIDOS O INFORMACION ESCRIBIR A:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-02-29 y 253-91-24
Telefax (506) 253-1541

CONTENIDO

Introducción. NANCY CARDOSO. *Sagrados cuerpos* 5

IVONE GEBARA. *La danza de Eros o el deseo del Ser* 10

JOSÉ SEVERINO CROATTO. *La sexualidad de la Divinidad - Reflexiones sobre el lenguaje acerca de Dios* 14

JOSÉ SEVERINO CROATTO. *La Diosa Asherá en el antiguo Israel - El aporte epigráfico de la arqueología* 29

HAROLDO REIMER. *No verás el cuerpo de Dios -* Anotaciones sobre la corporeidad de YHWH en la Biblia Hebrea 40

PABLO R. ANDIÑACH. *La erótica como clave de lectura* 50

ELSA TAMEZ. *Para una lectura lúdica del Cantar de los Cantares* 59

JORGE PIXLEY. *Erotismo y misticismo - Una práctica de interpretación* 69

JORGE LUIS RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ. *El amor es una saeta enviada por la bondad - Las meditaciones de Teresa de Ávila sobre el amor de Dios en el Cantar de los Cantares* 89

SANDRO GALLAZZI Y ANNA MARIA RIZZANTE. *Mi furor y mi celo* 106

NANCY CARDOSO PEREIRA. *De ojos bien abiertos - Erotismo en las novelas bíblicas* 118

MARIA SOAVE BUSCEMI. *"Tu soplo en mi oído me hace carne"* 129

INTRODUCCIÓN

Sagrados cuerpos

Dios nos hizo cuerpos.
Dios se hizo cuerpo. Se Encarnó.
Cuerpo: imagen de Dios.
Cuerpo: nuestro destino, destino de Dios.
Esto es bueno.

Las reflexiones y oraciones de Rubem Alves en los años ochenta afirmaban poéticamente, repitiendo el credo cristiano, *Creo en la resurrección del cuerpo.*[1] Lo que él decía no era novedad, era lo que repetíamos dominicalmente, parte de la fe que profesábamos públicamente. No era lo que él decía. Lo que importaba era cómo lo decía.

Lo que hacía la diferencia es que la frase se mostraba y pedía ser repetida eróticamente: *¡Creo en la resurrección del cuerpo!* Se abrían las posibilidades de seducción del Credo, afirmando el deseo clavado en el cuerpo como lugar sagrado. Ya no podíamos repetir el credo sin palpitar y gemir, pasando por la historia y por el evangelio, llegando al clímax de decir, *¡Creo en la resurrección del cuerpo!,* como expresión de placer y deseo anticipados y ya realizados.

El propio Rubem sabía que exigía de nosotros un cambio de sentido: habíamos aprendido a repetir el credo de una manera monótona e inequívoca. Cada afirmación era cerrada y autosuficiente. No quedaban brechas ni lagunas. Afirmábamos contra el cuerpo:

> *"Pensamos encontrar a Dios donde el cuerpo termina: y lo hicimos sufrir y lo transformamos en bestia de carga, en cumplidor de órdenes, en máquina de trabajo, en enemigo a ser silenciado, y así lo perseguimos, al punto de elogiar la muerte como camino hacia Dios, como si Dios prefiriera el olor de los sepulcros a las delicias del Paraíso. Y nos hicimos crueles, violentos, permitimos la explotación y la guerra. Pues si Dios se encuentra lejos del cuerpo, entonces todo se le puede hacer al cuerpo"*[2].

---

[1] ALVES, Rubem, *Creio na ressurreição do corpo*, CEDI, Rio de Janeiro, 1984.
[2] ALVES, Rubem, *Creio na ressurreição do corpo*, Introdução.

La invitación que Rubem Alves hacía, abre la posibilidad de percibir las tensiones del Credo, saberlo equívoco y carente de sentido. Todo depende de la entonación de la voz. Esta invitación atravesaba el pequeño libro de oraciones de Rubem, y se desparramaba a toda la vida. Venía de las calles, de los movimientos contra la tortura, de las madres y los abuelos buscando, los cuerpos desaparecidos de hijos e hijas, de los movimientos de mujeres contra la explotación de sus cuerpos, de los movimientos de protección de los niños, de grupos ambientalistas y la urgencia del cuidado del cuerpo del mundo, de los movimientos de trabajadores y trabajadoras organizados que afirmaban la santidad de la fuerza del trabajo en huelgas delante de las máquinas.

De tantas maneras el cuerpo dejaba de ser lugar de negación y sufrimiento y se afirmaba como lugar de creación y de placer, que era imposible no aprender a expresarlo de otra manera en nuestras oraciones. Fue y ha sido un aprendizaje difícil y desafiante.

Pero no significaba solamente un dislocarse en las liturgias y en la espiritualidad. Afirmar la resurrección del cuerpo como plenitud erótica que nos humaniza trae desafíos para la teología y lo que decimos de Dios y como lo decimos. Trae desafíos también para quien trabaja con la Biblia.

Los símbolos e imágenes, metáforas y relaciones que habitan en nuestras oraciones, liturgias y teología se refieren al elenco de historias bíblicas. Nuestro léxico, nuestro lenguaje de cuerpo y de discurso, se alimentan del menú de personajes, enredos, estructuras, mitologías, secuencias y representaciones de las tradiciones bíblicas vivas, también, en las culturas por caminos de imposición, de asimilación o de reinvención.

Lo que se construye como sentido común en el imaginario social a partir de las tradiciones bíblicas es una mezcla entre un dios incorpóreo, puro espíritu, y hombres y mujeres llenos de órdenes y daños en sus cuerpos pecadores y mortales. Esta visión simplificada, violentamente monolítica y restringida del texto bíblico es la que prevalece en las catequesis y escuelas dominicales, en las representaciones artísticas y en las liturgias.

Infelizmente es la visión que continúa atravesando también la lectura bíblica popular y ecuménica que hacemos en América Latina. Aún no fuimos capaces de incorporar una visión crítica de lo demoníaco del cuerpo y del erotismo en las versiones oficiales del judaísmo-cristianismo, ni capaces de articular creativamente los descubrimientos y alternativas que la arqueología, antropología, psicoanálisis traen para una experiencia religiosa más integrada.

Nuestras lecturas bíblicas continúan reforzando una perspectiva de Dios impersonal, separado de la humanidad y de sus cuerpos, de la naturaleza y sus cuerpos. Un Dios sin cuerpo y des-erotizado y por eso mismo, mejor y superior a otras divinidades marcadas y mezcladas a rituales de fertilidad y expresiones eróticas.

El primer problema está en la tentativa de las teologías sistemáticas y sus versiones catequéticas en trabajar la Biblia a partir de reducciones temáticas y secuenciales: se habla de El Dios del Antiguo Testamento como una imagen única y referente siempre a un mismo contenido. O se organiza una secuencia de imágenes de la divinidad del Antiguo Testamento, disponiéndolas en un movimiento que va de la más rudimentaria y atrasada (una divinidad corpórea y erotizada) hasta una percepción exacta y más avanzada de Dios (sin cuerpo y sin relación).

Más allá del problema metodológico está la afirmación de una superioridad ética de la divinidad del judaísmo-cristianismo justamente por no revelarse en las formas corpóreas o en los rituales referentes a las materialidades humanas (comida, sexo, danza...). Así, valorizamos los textos y tradiciones que presentan la revelación en la forma del Libro, de la ley, de la Alianza, subordinando o excluyendo toda y cualquier otra alternativa presente en el propio texto.

La consolidación de la *verdadera* religión en Israel – monoteísmo Yahvista – lanza una visión monolítica sobre la historia, imprimiendo un eje editorial que rechaza toda y cualquier expresión religiosa que se aproxime a los atributos o rituales de otras divinidades. En este sentido, todo lo que es *auténtico es bueno*, todo lo que es *extranjero es malo*. Catalogadas como *baal* todas las expresiones religiosas relacionadas con el campo simbólico de la fertilidad, a los contactos eróticos con divinidades personificadas en la naturaleza van siendo demonizadas y combatidas, no permaneciendo ni la alternativa de la convivencia.

El imaginario religioso compartido por diversos pueblos – y también Israel – percibía la sexualidad como parte del orden natural de la vida, y como relación básica de generación, sustento y recreación del cosmos. La atracción erótica es un movimiento fundamental en la dinámica del cosmos, sus aproximaciones y distanciamientos, copulaciones y fertilidad. Dioses y diosas, hombres y mujeres tienen en común la capacidad relacional, el deseo erótico y la dinámica de la fertilidad.

La diosa Inanna/Ishtar, por ejemplo, representa la presencia divina expresada en el impulso erótico. Sin esta diosa:

> El toro no salta sobre la vaca
> El burro no fertiliza a la hembra
> Por las calles, el hombre no fertiliza a la mujer joven
> El hombre se queda acostado en su cama, solo
> La mujer se queda acostada sola en su rincón[3].

Dioses y diosas – en la literatura y en los hallazgos arqueológicos – son representados y ritualizados en la valoración de sus dotes sexuales y su belleza erótica. La investigación apunta hacia un período de convivencia de Yahvé con otras divinidades y su participación activa en los cultos eróticos. Los cultos cananeos parecen haber sido eminentemente eróticos y orgiásticos, lo que no debe ser confundido con culto (**del acto**) sexual. La visión de que los israelitas se dejaban seducir por estas expresiones religiosas, encubre la real participación y protagonismo de Yahvé y de israelitas en el imaginario religioso erótico.

Toda esta dinámica va ha desaparecer o ser suprimida en la consolidación del Yahvismo monoteísta. Se establece entonces una divinidad única referida siempre por el pronombre masculino y representada por imágenes predominantemente masculinas (guerrero, rey, padre, etc). Entretanto, la masculinidad de Dios no se expresa eróticamente ni por expresiones de virilidad. La literatura explícitamente evita citar o referirse a los atributos sexuales de la divinidad, esforzándose por crear mecanismos de desviación del asunto. Antiguos textos y tradiciones que articulaban un Yahvé erotizado y como posible compañero sexual van a ser revi-

---

[3] FRYMER-KENSKY, T., *In the Wake of the Goddesses - Women, Culture and the Biblical Transformation of Pagan Myth*, Free Press, 1992,. p.188.

sados o suprimidos, utilizándose mecanismos literarios y metafóricos que desfiguran estas tradiciones.

En este sentido la consolidación del monoteísmo representa también la desacralización de la sexualidad y del erotismo. Reducidos a fenómenos estrictamente humanos, erotismo y sexualidad no se presentan más como alternativa posible de la experiencia religiosa, quedando muchas veces reducidos y catalogados como sinónimos de pecado e idolatría (Oseas, Ezequiel).

La negación y la omisión del imaginario sexual y erótico en el fenómeno religioso en Israel, hace parte de la intencionalidad editorial de construcción de una divinidad única, desprovista de elementos y relaciones antropomórficas. La velación del cuerpo de Dios (*Nadie vio a Dios...*), la afirmación de una divinidad única, y por eso mismo sin relaciones, disminuyen las posibilidades del imaginario erótico como expresión religiosa. Las relaciones cósmicas fertilizadoras de la vida, expresadas en profusiones de relaciones entre dioses y diosas, desembocan en una divinidad única que gobierna a partir de la Ley y de la Palabra. De todos los orificios del cuerpo responsables por las relaciones con el mundo y las personas, solamente la boca va a mantener su dignidad.

La influencia de estas imágenes de la raíz de nuestras tradiciones participan de la consolidación de modelos de identidad y de relación, fomentando y favoreciendo mitos que normatizan y perpetúan mecanismos de exclusión, alienación y sufrimiento.

En este sentido, una primera motivación para este número de Ribla sobre Religión y Erotismo es el de romper la visión monolítica de Dios en la Biblia hebrea.

> *"La noción de Dios es extremadamente compleja en el judaísmo y corresponde a diferentes experiencias, imágenes y momentos a lo largo de su antigua historia... (es necesario) percibir que el concepto de Dios no fue siempre el mismo en la tradición judaica primitiva, ni en la posterior tradición cristiana"*[4].

Una segunda motivación para dedicarnos a la reflexión sobre el erotismo y religión es la de desnaturalizar la identificación – presente en las culturas y en las teologías – de las mujeres con "*la fragilidad de la carne, la sensualidad, la voluptuosidad, la tentación, el pecado*"[5]. Una de las formas de alienación material y simbólica de las mujeres, se da por el proceso de naturalización que inmoviliza a las mujeres en su corporeidad. Rescatar las tradiciones bíblicas que conocen una imagen de Dios erotizada y en relación con divinidades femeninas, abre alternativas para el protagonismo religioso de las mujeres y la efectiva participación positiva del imaginario femenino en el ejercicio hermenéutico y teológico.

La lectura y contemplación de místicos y místicas nos revela una espiritualidad llena de erotismo, ejercitando con fervor las alabanzas de la carne y los gemidos del alma, haciendo de la oración lugar de plenitud. Una espiritualidad así nos hace falta en este tiempo de éxtasis religiosos programados y simplistas.

Una tercera motivación sería el enfrentamiento de la situación de miseria sexual y erótica que vivimos –hombre y mujeres – en América Latina. Convivimos

---

[4] GEBARA, Ivone, "Nas origens do mal", em *Teologia em ritmo de mulher*, Paulinas, São Paulo, 1994, p.43.

[5] GEBARA, Ivone, "Nas origens do mal", p.84.

con cotidianos de desgaste, relaciones cansadas y agotadoras, fantasías impronunciables, deseos postergados y la capacidad enorme de aceptación del marasmo erótico como si no supiéramos que los mecanismos de dominación necesitan cuerpos eróticamente alienados para imponer su proyecto. Un proyecto liberador necesita conocer sus puntos erógenos, necesita dejarse seducir por lo sagrado presente en todo el mundo habitado.

> *"Creación. El Espíritu nos da la creación, sacramento, jardín. Él da a la humanidad como cuerpo, cuerpo desnudo, cuerpo macho, cuerpo hembra, cuerpos que nada necesitan esconder, todo era bueno, los ojos eran buenos, imagen de Dios. Cuerpo, dádiva de Dios, destinado a la eternidad"*[6].

Sin necesidad de hacer – por el contrario – el elogio del erotismo como lugar exclusivo de plenitud, pero insertándolo como dimensión fundamental de la reproducción simbólica y material de la vida, la lectura bíblica liberadora tiene delante de sí el desafío de asumir las posibilidades, las contradicciones y los límites de las vivencias eróticas en las construcciones de modos de vida y de sociedad.

Nancy Cardoso Pereira
Av. Luciano Guidotti 1350, ap.331
Piracicaba/SP
13424-540
Brasil
nancycp@uol.com.br

---

[6] ALVES, Rubem. *Creio na ressurreição do corpo.*

IVONE GEBARA

LA DANZA DE EROS O EL DESEO DEL SER

He quedado preguntando sobre las razones de pensar el erotismo desde la Biblia y desde la teología en este momento de la historia de América Latina. A pesar del interés del tema, confieso la dificultad personal de encontrar pistas teológicas actuales para reflexionar sobre él. Reconozco que la preocupación por rescatar la dimensión erótica de las relaciones humanas ha sido una constante en ciertos medios progresistas ligados a las diferentes iglesias. Más allá de eso, la creciente erotización de la sociedad, verificada, por ejemplo, en la propaganda y en los programas de televisión, está invitándonos a reflexionar sobre esta dimensión humana hoy tan vulgarizada y comercializada. Es como si a partir de la Biblia y la Teología, quisiéramos, pensando acerca del erotismo, revalorizar el cuerpo y sus más profundas dimensiones después de un largo período de lucha contra el cuerpo y la materia que somos. O aún más, es como si quisiéramos restaurar el valor del cuerpo y su dimensión erótica, diferente de aquella expresada por el consumismo de nuestra sociedad. Son muchas las razones de la pertinencia del tema y no es nuestra tarea aquí intentar detectarlas. Mas bien, es importante resaltar la importancia y el desafío de pensar nuevamente, cosas viejas y nuevas sobre la existencia humana.

En el camino reflexivo que emprendí para escribir este pequeño artículo, algunas razones sustentaron mi pensamiento, como por ejemplo, el deseo de aproximar el erotismo a la belleza de los cuerpos, el deseo de luchar por la integridad de todos los cuerpos, de despertar de nuevo el cuidado y el cariño por todos los cuerpos. Siento que necesitamos algo fuerte, una pasión capaz de despertar en nosotros el amor y el cuidado por todos los seres, por la naturaleza, por nosotros/as mismos/as. Es como si el cansancio de ver tanta destrucción nos adormeciera e impidiera de crear nuevas acciones y nuevos significados para nuestra vida. Necesitamos nuevas pasiones o reactivar las viejas pasiones olvidadas, pasiones comunes y colectivas. Necesitamos de algo fuerte, capaz de despertar nuestros corazones de piedra para un lindo sueño colectivo. ¿Sería eso erotismo? ¿Sería eso un nuevo erotismo?

Fui a buscar en el diccionario el significado de la palabra "erotismo" como si quisiera buscar una definición sobre el sentido de esta palabra. Es como si yo conociera y al mismo tiempo desconociera su significado. Los sentimientos y pensamientos se mezclaban en mi. Yo necesitaba de un apoyo para comenzar a pensar y a escribir. Para mi espanto, los dos diccionarios en los cuales hice mi investigación hablaban de erotismo como un "comportamiento relativo al amor sexual". Encontré la explicación insuficiente aún sabiendo que no se puede esperar mucho más que eso de un diccionario.

Inmediatamente se me ocurrió, para espanto de algunos teólogos, que la teología podría ser un clamor erótico, un grito por el ***misterio*** presente en las variadas situaciones de la vida e inclusive en la búsqueda del gozo sexual. Dios se mezcla en nuestros suspiros, suspiros de los más diferentes tipos. Es como si este "nombre" pronunciado a oscuras y a las claras sustentara nuestros deseos más íntimos. En el fondo, Dios puede ser el "grito" o el "susurro" en lo extremamente erótico y el "grito" y el "susurro" en lo extremamente anti-erótico, dependiendo de las situaciones. Lo anti-erótico aquí se refiere a las situaciones de destrucción, de egoísmo supremo y de violencia producida en lo cotidiano de nuestros comportamientos desde los domésticos hasta los políticos en sentido amplio. Es claro que aquí estoy pensando en Dios como misterio que atraviesa nuestra existencia, o misterio en el cual estamos mezcladas/os más allá y en los límites de nuestra vida y acciones cotidianas. Estoy pensando en un "modelo" de Dios que es diferente de aquel expresado por los modelos religiosos jerárquicos y dualistas, modelo a partir del cual se habla de Dios como un "Tu Supremo", radicalmente distinto de la creación.

A pesar de ya haber sido escrita la primera página, siento una nueva dificultad. Me siento incómoda al escribir sobre el erotismo como "un objeto" que se estudia. Siento el desafío del discurso sobre el erotismo y lo siento como una posible prisión de lo erótico. Mi pregunta inicial vuelve. ¿Qué mismo es esto a lo que denominamos como erótico o erotismo? O qué es ese ***algo*** sentido, intuido, hablado, usado, comprado y vendido que vuelve siempre de nuevo en el hablar de los especialistas y de tanta gente?

Lo que se puede decir parece el pálido reflejo de una experiencia "casi" inolvidable, de una experiencia irreducible al pensamiento. El momento del pensamiento parece disminuir la intensidad de lo erótico o lo expresa a partir de una experiencia pasada que se vuelve presente como recuerdo agradable o desagradable en el campo de la memoria. Lo erótico es memoria e imaginación, es recuerdo y sueño. Lo erótico es de cierta forma irreducible al discurso. Es como si él solo pudiera ser dicho como pálida descripción de la energía vital que se experimentó o se experimenta. Es como si el dios ***Eros*** se negara a entrar en nuestros discursos y a ser definido o controlado por ellos. Me propongo entonces a no pensar lo erótico directamente, pero a reflexionar en torno a algunos condicionamientos en relación a lo que se denomina como erótico. Y esto porque una vez más, me siento limitada a pensar lo erótico, ese ***algo*** tan plural y diverso que mal sé caracterizar en los propios límites de mi existencia.

La primera cosa que me parece importante recordar es que lo erótico es múltiple. No hay apenas una única expresión de lo erótico, no hay un único modelo para lo erótico. Se trata de un fenómeno animal humano natural cultural masculino femenino marcado por la historia (aquí no hay comas), por la clase social, por la edad, por la orientación sexual y por tantas otras variables.

Así, el erotismo está conectado a una situación de género, de edad, de clase, de cultura, de religión, de persona. En cada momento de la vida, según los más diferentes condicionamientos se vive esta inolvidable atracción por cuerpos semejantes y diferentes, cuerpos humanos y no humanos. En cada momento se vive esta atracción y repudio. Sí, porque cuando hablamos de erotismo queremos casi siempre envolver esta experiencia humana de positivismo como si quisiéramos preservar algo en nosotros exento de "mezcla" o exento de negatividad. Pero el erotismo vi-

venciado por el sujeto humano es siempre marcado por lo provisorio, por lo "mezclado", por lo parcial, por lo regional, por lo personal. Es ***hoy*** que experimentamos la infinita atracción del momento, la infinita atracción por el otro, por la otra, por la causa, por el cosmos. Es hoy que vivenciamos el encanto, la locura de la proximidad, del habitar mutuo. Es hoy que el universo canta en nosotros y somos capaces de componer canciones de amor. Pero de repente el encanto se quiebra. El hada que sustentaba la atracción parece haberse despedido de los amantes. La luz de su varita parece haberse apagado. Y el "otro" y la "otra" amados originalmente pueden convertirse hasta en el lugar de lo anti-erótico, repudio, reacción negativa, odio, desdén. ¡Es la misteriosa provisoriedad de lo erótico humano! Es como las olas del mar que van y vienen mostrando la movilidad y la mutación en nuestros más profundos sentimientos.

Pero, ¿quién es el que establece el modelo del ideal erótico? ¿Quién es el que define las reglas del juego? ¿Quién establece los límites de lo amado y de lo rechazado? La poesía desea lo erótico sin límites, lo erótico inclusivo, lo erótico que respeta lo diferente, que invita a soñar con el " imposible suelo". La Teología cambia el erotismo divino en Ágape para marcar la diferencia entre el simple amor humano y el divino.

La sociedad a su vez impone normas a lo erótico, lo reduce a su imagen y semejanza. Lo expresa en el racismo, en el sexismo, en la homofobia, en la misoginia, en el clasismo, en la comercialización.

Los amantes transgreden, se culpan, se disculpan, se aman, se odian, se vuelven a amar, vuelven a ignorarse. Los amantes ponen límites, reglas, celos... contratan detectives, castigan, matan, olvidan... ¿Y el cielo de los amantes, el cielo erótico, dónde está, en este infierno que construimos y nos formamos?

No tengo respuestas para más allá de la acogida de la provisoriedad y de la intensidad del momento vivido. Todo pasa, fluye, huye, vuela... Pero, todo continua en la infinita atracción cósmica. Todo se renueva y recomienza como si fuera la primera vez, el primer amor, el primer beso, la primera caricia, la más fuerte, la más intensa, la más original.

Por eso sigo adelante y doy un paso más en mis pensamientos sobre las estructuras de lo erótico o sobre la construcción social de lo erótico. Erotismo tiene que ver con la afirmación del sujeto. Tenemos necesidad de afirmar el "yo" para conocer sus caminos, sus sueños y deseos. Y en la medida en que nos conocemos, vamos siendo capaces de conocer nuestros frágiles "mapas eróticos", nuestra geografía de sueños, nuestra historia de deseos. En la medida que nos conocemos, percibimos que los mapas descubiertos, son apenas algunos trazos delante de una incontable cantidad de trazos desconocidos. En la medida en que nos conocemos permitimos al otro, a la otra que se conozcan. Y este descubrir recíproco se torna casi inaceptable en una sociedad que entrega modelos eróticos prefabricados y los necesita para mantener su poder y controlar la vida de las multitudes.

La construcción de mi cuerpo, de mi persona, revela mi construcción erótica, revela algo de mi libertad interior, de mi búsqueda de comunión con los otros. Entonces, Eros acaba naciendo en nosotros con sus múltiples rostros, con sus danzas diversas, con sus vinos y tragos, con sus manjares y sacrificios. De repente, percibimos que lo erótico de lo cual hablamos es el rostro bonito del Eros, que vive en nosotros. Entonces Eros no es uno pero mil, no es mil pero sí millares con su expre-

sión diferente a pesar del fondo común que lo hace existir. Erótico es el vaso, el jarro, es el cucharón que se hace con las manos, es la boca que se aproxima para beber de la misma agua, más allá de todos los instrumentos, de todos los utensilios y de todos los poemas.

Eróticos son los dedos en el teclado, haciendo salir la música de adentro del cuerpo, carne y piano, de las entrañas profundas, vibrando al son del ritmo creado.

Eróticas son las palabras cuando los cuerpos están hambrientos y sedientos de cariño.

Erótica es la comida y la bebida cuando el estomago gime de hambre y la garganta ansía por agua.

Erótica es la forma de respirar, de llenar los pulmones de aire, de inspirar y expirar el mismo aire que nos envuelve y nos hace vivir.

Y finalmente, ¿será que se puede decir todavía que Dios es amor? ¡Gran cuestión teológica! Tengo ganas de decir que Dios es más que el amor. Limitamos el amor a nuestras experiencias bien o mal vividas en amor. Repetimos a San Juan en su identificación de Dios con el Amor sin pensar en el sentido real de nuestras palabras y experiencias. No sería mejor decir que el amor, cualquier amor humano, crece en Dios, pero que Dios, el misterio infinito, el misterio que teje la vida y todas las vidas, está más allá del Amor? Eros es apenas un dios, un dios entre los muchos que creamos en la vivencia de la aventura humana. Eros es apenas un aspecto de nuestro Olimpo cultural. El "sin nombre", o "no dios" es más grande, mucho más grande y de él/ella se sabe tan poco. Se intuye apenas que es un VIENTO, un AIRE que se hace "complejo" y se simplifica sustentando la VIDA, todas las vidas. La sabiduría humana se calla delante del Misterio. Apenas consciente que el Misterio sea Misterio. Atracción, Sustentación, Relación. No hay más teología. Solo se puede decir AMEN al SER.

Ivone Gebara
rua Alpino Meira 278
Tabatinga
Camaragibe/PE
54756-380
Brasil

Traducción: Julio Pincay, svd

JOSÉ SEVERINO CROATTO

LA SEXUALIDAD DE LA DIVINIDAD
Reflexiones sobre el lenguaje acerca de Dios

Resumen
De lo Trascendente sólo se puede hablar por vía negativa (que es "no decir"), *negando* en él todo lo que pertenece a nuestra experiencia fenoménica, o también por vía positiva, *afirmando* de él lo que experimentamos en nuestro mundo, pero en forma *eminente*. En todos los casos, hablamos de Dios *desde nuestra realidad, humana, histórica, cultural*. Sólo mediante el símbolo podemos expresar la experiencia de lo sagrado. Y los símbolos son parte de nuestra experiencia fenoménica.
Nosotros nos relacionamos unos a otros como "personas", y las personas son sexuadas. Si hablamos *simbólicamente* de Dios como persona(s) – sea como Dios Uno del AT, sea como Trinidad – se sobreentiende que lo representamos *sexuadamente*, masculino o femenino. Afirmar que Dios está más allá del sexo, no es apropiado en la vía positiva. En la negativa, ningún lenguaje es propio.
La tradición hebrea desarrolló un *monoteísmo* masculino. ¿Fue siempre así? ¿El Yavé masculino fue siempre "solitario"? ¿Qué condicionó la pérdida de lo femenino en la Divinidad, o sea la pérdida de *la* Diosa?
¿Cómo podemos expresar correctamente lo femenino divino?

Abstract
We can only speak of the Transcendent by way of negation (which means "not to say"), denying in it every thing belongs to our phenomenical experience – or also by way of the positive, that is , affirming in it what we experience in our world, but in an eminent way. In any case, we speak about God from our human, historical, cultural reality. Only by means of the symbol can we express the experience of the sacred. And symbols are part of our phenomenical experience.
We relate to one another as "persons" and persons are sexualized. If we speak symbolically about God as person(s) – either the One God of the Old Testament, or the Trinity- it is understood that we are representing God as a sexualized person, masculine or feminine. To affirm that God is beyond sex is not appropriate in the positive way. In the negative no language is suitable. Hebrew tradition developed a masculine monotheism. Was it always like that? Was the masculine Yahweh always alone? What were the events or thoughts that brought about the loss of the feminine in the Divine, or rather the loss of the Goddess?
How can we correctly express the feminine of the Divine.

De cualquier manera que nombremos a la divinidad – Dios, Diosa, Dioses, Diosas – se trata siempre de seres "totalmente otros". Lo que califica a la experiencia religiosa como tal es una relación del ser humano con el ámbito de lo numinoso o trascendente. Ese es el núcleo de dicha experiencia, y es lo que garantiza la no-oposición fundamental de las religiones entre sí. Habrá tantas maneras de hablar de Dios cuantas culturas haya[1]. Es evidente, por otro lado, y como acabamos de insinuarlo, que la experiencia de lo trascendente, surgida de nuestra propia in-*trans*cendencia[2], se expresa con lenguajes íntimamente ligados a las tradiciones culturales. Aquí se localizan el símbolo, el mito, los ritos y las doctrinas, los cuatro lenguajes típicos de toda experiencia religiosa[3].

Por tanto, la pregunta que cabe formular en nuestro caso es, ¿cómo nombramos, en el lenguaje bíblico y cristiano, a lo numinoso y divino?

De la manera siguiente podemos condensar los datos de la tradición bíblica (y cristiana) y los intentos de re-leerla creativamente desde perspectivas más amplias e igualitarias:

1. El Dios de la tradición es masculino, patriarcal y kiriarcal

Es un dato ubicuo que el Dios bíblico es masculino, y de hecho también patriarcal y kiriarcal. Lo primero lo ubica en uno solo de los dos géneros que hacen una distinción sexuada. El segundo adjetivo se refiere al dominio del "padre" en el orden del gobierno y de la sucesión familiares. El tercero, especialmente acuñado por Elisabeth Schüssler Fiorenza[4], tiene que ver más con lo político y social, con el poder del "patrón" o *kúrios/kyrios*. En este lenguaje sobre Dios no hay lugar para lo femenino.

2. ¿Está Dios más allá de la sexualidad?

Algunas teólogas y biblistas creen poder salir de esta tradición afirmando que Dios, ser trascendente, está "más allá de la sexualidad"[5].

---

1 Esto es lo que no entiende la teología conservadora e incorrecta de la *Dominus Iesus*.

2 Sus marcas son la muerte y las limitaciones en todos los órdenes; los Dioses en cambio son, por definición, inmortales, omniscientes, todopoderosos, etc.

3 Ver nuestro libro *Los lenguajes de la experiencia religiosa. Estudio de fenomenología de la religión*, Buenos Aires, Docencia, 1994.

4 Ver por ejemplo, su reciente ensayo "Yeast of Wisdom or Stone of Truth: Scripture As a Site of Struggle", en G.Hansen (ed.), *Los caminos inexhauribles de la Palabra (Las relecturas creativas* en *la Biblia y* de *la Biblia). Homenaje a J. Severino Croatto*, Buenos Aires, Lumen, 2000, 67-89, *passim*. Además, ver su explicación del neologismo en "Maestras de la Sabiduría Divina: Una teología feminista crítica de la liberación", en *Conferencias Carnahan 1996. ISEDET* [título provisorio], Buenos Aires, Lumen, en preparación, nota 6: "Puesto que los discursos feministas tienden a conceptualizar 'patriarcado' (lit. dominio o gobierno del padre) primordialmente en términos de opresión de género, he acuñado el neologismo 'kyriarcado' (lit. 'el dominio del amo/señor'; en alemán *Herr-schaft*)) para remarcar que el patriarcado occidental siempre ha sido y aún es kyriarcado, que da poder de dominio a los varones libres, educados, acaudalados de la élite de un grupo nacional o religioso".

5 En paralelo con "tra(n)scendencia", se podría usar el vocablo "trans-sexualidad"; en ambos casos se niega algo (lo fenoménico, lo sexual), pero este último vocablo ha adquirido hoy otra significación, la de "tránsito" de un sexo al otro.

Afirmamos, no obstante, que esto puede ser *pensado* (lo mismo que sostenemos que Dios está "más allá" del cosmos, o de lo fenoménico) pero no *dicho*. Nos explicamos:

2.1 Al decir "trans-" (que Dios *trans*ciende la sexualidad), estoy usando un elemento fenoménico (lo sexual) que al mismo tiempo niego. Y no digo nada específico, fuera de expresar *una diferencia* respecto de lo que sí es específico, por ser parte de mi experiencia.

2.2 Además, al crear la *diferencia* mantengo la *analogía* que es, en el núcleo del símbolo, lo que constituye la relación entre significante y significado[6]. Si digo que Dios es luz, sobreentiendo que lo es de manera *eminente* (para usar un término de la tradición teológica) y "*trans*-cendente", pero mi lenguaje sólo tiene sentido si mantengo la analogía con *mi* experiencia humana de la luz. *Lo que*, y *todo* lo que, es la luz en mi experiencia, me sirve para afirmar – por negación y eminencia – un aspecto (¡no la totalidad!) de la divinidad que vivencio pero que no conozco objetivamente.

Aunque en Dios mismo no exista nada de lo que yo percibo como "luz", mi lenguaje sobre "Dios es luz" es correcto. En efecto:

a) Objetivar a Dios como "luz" sería atribuirle algo fenoménico, ámbito al cual exclusivamente pertenece la luz. Sólo simbólicamente Dios es luz.

b) La analogía es lo que une, pero en última instancia *separa*. Lo experimentable es el significante (la luz); su significado *en Dios* es un modo de lenguaje: dice algo real, verdadero, pero no idéntico al significante. De otra manera, éste sería superfluo. Dios no me revela, por Jesús (Juan 8,12; 9,5; 12,46) que *es* luz; cuando dice que es "luz", está hablando en forma simbólica, y por tanto *analógica*, remitiendo a *nuestra* experiencia de lo que es la luz (expresa el significante y no el significado). El significado es intuido, es comprendido y vivido, pero es "dicho" por el símbolo mismo (el significante), incluso puede ser aclarado por medio de nuevos significantes (verdad, sol, camino, etc.).

3. Lo mismo vale para la sexualidad

3.1 Lo normal es hablar de Dios en forma *sexuada*, si partimos de que es una *persona* (que es otro símbolo, sólo que ubicuo y universal en las religiones). Para que el significante "persona" tenga sentido, debe ser *mujer* o *varón*. Las divinidades son Dioses o Diosas.

3.2 La manera de "trans-cender" tal representación es el uso del "neutro" (cuando existe, evidentemente, como en las lenguas indoeuropeas). Así, hay en el hinduismo un Dios Bráhmâ (¡masculino!), mas la especulación upanishádica ha construido a un Bráhm*an*, una forma neutra en cuanto al género. Éste, sin embargo, no es un "tú"; no es una persona; no se le ora ni se le habla. Se afirma que es *ninguna* (que no tiene *gunas* o atributos), ni nombre ni forma (*namarupa*), porque sería definirlo y limitarlo.

---

6 Ver *Los lenguajes...*, 65-66.

3.2.1 Es necesario, con todo, hablar acerca de él en símbolos, y éstos están tomados del acerbo cultural. Se lo compara con el alimento, con el aire, con la palabra (*vaç*), etc. Con esto, ya estamos volviendo a la experiencia de las cosas del mundo para poder hablar de lo trascendente. Y en segundo lugar, los términos que se usan tienen género, y por obra de la analogía, que realiza una transferencia (por el significante) de lo fenoménico a lo transfenoménico, se está negando que Brahman *no* tiene atributos (se convierte en *saguna*).

3.2.2 En la práctica religiosa, el devoto se entiende con las "manifestaciones" de Brahman, que son "personificaciones" de otros tantos *símbolos*: Indra, Varuna, Vâyu, Agni, etc. De esta manera no salimos del lenguaje simbólico que – aplicado a Dios – *remite* a lo "totalmente Otro" a través de (*analogikôs*) infinitas experiencias fenoménicas y culturales.

3.3 *Todas* las representaciones de Dios son *sexuadas*: Yavé, Elohîm, El, Adonay, Padre-Hijo, Espíritu Santo. Lo que decimos de Dios afirma en primer lugar una *función* (el aspecto de la experiencia religiosa que es captado), luego ésta puede ser *representada* (en el lenguaje y en el arte) y condensarse en un *nombre* (que lo identifica). La historia de las religiones enseña que todos los Dioses tienen una función, una representación y un nombre. En la Biblia, los *nombres* divinos son todos masculinos. Las *representaciones* son normalmente masculinas, con algunas excepciones en el orden de la metáfora (cf. infra, bajo 3.4). Las funciones normales del Dios bíblico son patriarcales y kiriarcales.

3.4 En la teología crítica feminista se enfatiza que Dios es también *jokmâ* (Sabiduría) y *rû^{a}j* (Espíritu) – términos femeninos en hebreo – y que ése es un lenguaje válido para referirse a Dios. Eso es correcto. El equivalente de *jokmâ* es femenino también en griego (*sofía*), pero no lo es el de *rû^{a}j* (*pneûma* es neutro, y el latín *spiritus* es masculino, lo que no ayuda a la continuidad conceptual del lenguaje). *Jokmâ/Sofía* es personificada (por eso la mayúscula en este caso) como mujer en diversos textos del AT (Pr 1,20-33; 8,1-21; 9,1-6; Sb 10,1-11,3) y hasta del NT (Mt 11,19; 12,42; Lc 7,35), pero ni la *jokmâ* ni la *rû^{a}j* son apelaciones o nombres de Yavé, sino *atributos* importantes de él. No indican aspectos femeninos de Dios. Son términos femeninos que hablan de cualidades del Dios masculino. La *rû^{a}j* está siempre en posición sintáctica de "poseída" (*de Yavé*) y nunca es igual a Yavé mismo, como nombre propio[7].

El caso de *jokmâ* es más interesante. En Sabiduría 10,1-11,3, el inicio del gran midrás de la historia salvífica (10-19), la Sabiduría es el sujeto de la creación y de las acciones soteriológicas que en Éxodo y Números tienen a Yavé mismo por sujeto. Por lo tanto, la *Sofía* allí es Yavé mismo. *Pero los textos no deducen nada de eso*. Por ser *Sofía* la conductora de la historia de salvación, el midrás hubiera podido explotar esa circunstancia para destacar aspectos femeninos de esa actuación de Yavé. Pero queda en el fondo la concepción "masculina" propia de la tradición.

Lo importante, en este caso, es que el lenguaje de Sb permite la *representación* de Dios como mujer, y el darle un *nombre* femenino, aunque no nos abre el camino para una *función* también femenina, que es lo esencial (cf. supra, bajo 3.3).

---

[7] Tendemos a decir "el *rû^{a}j*", en masculino, por atracción del uso griego y latino.

Esencial si la entendemos bien, es decir, que lo femenino debe tener su propia identidad como persona, a la manera como en Pr 8,22-36 la Sabiduría es la compañera de Yavé en la obra de la creación. Aunque ya es una metáfora literaria, no deja de ser sugerente la distinción de lo femenino como "persona" diferente de Yavé. ¿No habrá allí un resto – ¿una recuperación, más bien? – de *la* Diosa?

Si es así, se podría sospechar que la *Sofía* de Sb 10,1-11,3 es una forma velada, en el contexto helenístico, de resucitar a la Diosa ya sumergida y suprimida para ese entonces en la tradición normativa (ver más abajo, en 4.4 y 4.5).

La mujer *Jokmâ* de Pr 1,20-33; 8,1-21; 9,1-6 nos daría más elementos en esa línea, ya que ella es *representada* como una mujer que sabe preparar un banquete y atender a los convidados. Pero, lastimosamente, se trata de una metáfora literaria que personifica la Sabiduría (con todo lo que eso implica en el ideario cultural del texto). La *Jokmâ*-mujer de estos tres pasajes de Proverbios no es Yavé mismo, como puede ser la *Sofía* de Sb 10-19.

De modo que hay tres maneras de entender la *jokmâ*:

a) Como un atributo de Yavé (en la literatura sapiencial en general).

b) Como personificación literaria de Yavé mismo (Pr 1,20-33; 8,1-21; 9,1-6; Sb 10,1-11,3). La *función*, con todo, sigue siendo masculina (es Yavé el actor supuesto).

c) Como una persona *femenina* junto a Yavé (Pr 8,22-36).

Sea como sea, lo que queremos destacar en este parágrafo es que nuestro lenguaje sobre Dios es *sexuado*, no *trans*-sexual. Por eso eran importantes estas metáforas femeninas, no masculinas precisamente.

3.5 Por eso, lo trágico está en el predominio absoluto, exagerado, del Dios *masculino*. Palabras femeninas en uno u otro idioma para hablar de Dios, de ninguna manera lo hacen *femenino*. Se piensa en Yavé, un sujeto siempre masculino.

3.6 La solución no está en una concepción "trans-sexuada" de Dios, sobre el cual ya no se podría hablar, sino:

3.6.1 En multiplicar las funciones, representaciones y nombres *femeninos*, si se quiere, Sofía/Sabiduría como *nombre* de Dios y no como una metáfora ni una simple personificación del ideal sapiencial. Hay muchas posibilidades de atribuir a la divinidad papeles femeninos, lo que lleva a la identificación de la Diosa (cf. infra, en 3.6.2).

3.6.2 En *recuperar a la Diosa*, sea como alternativa coherente (no lo es *el* Dios *Madre*, ¡porque en este caso "madre" no pasa de ser un atributo metafórico de un ser masculino!) o como integrada heterosexualmente como *la* Dio*sa* junto a Dio*s*.

Esto último necesita una aclaración desde la fenomenología de la religión. Representadas como *personas*, las divinidades son masculinas o femeninas, *según la experiencia humana* que expresan: son frecuentes *las* Diosas creadoras (Nintu, Ashratum[8], Aṯíratu, Thetys), del amor (Inanna, Ishtar, Afrodita) o de la tierra (Gea,

---

[8] Algunos creen que esta Dios es el equivalente babilonio de la Aṯíratu ugarítica. Si Ashratum es llamada "Señora de la estepa" en los textos mesopotamios, en los mitos de Ugarit Aṯíratu no tiene nada

Pacha Mama) y de la vegetación (Ceres), *los* Dioses de la fuerza guerrera (Indra, Marte), del conocimiento (Enki, Tot, Hermes) o de la jerarquía uránica (Varuna-/Zeus/Júpiter, Ilu), etc. En los mitos de Ugarit, Ilu es normalmente "el toro Ilu" (*tr ilu*), una máxima masculinización de la fuerza sexual reproductora.

No obstante, cualquiera sea la especialización funcional de los Dioses en la instancia masculina o femenina, ellos/ellas tienen *su consorte*: Ilu-Atíratu, en Ugarit, Marduc-Sarpanitu en Babilonia, Enlil-Ningal entre los sumerios, Zeus-Hera para los griegos, etc.

Es evidente que esta manifestación bisexuada de las divinidades deja suponer una capacidad procreadora. Si la Atíratu de los textos ugaríticos es llamada "procreadora de los Dioses" (*qnyt ilm = qániyatu ilima*) es porque es la consorte de Ilu.

Si Yavé, en la tradición de Israel, llega a ser "uno/único" (Dt 6,4) es porque antes se lo concebía con su Diosa pareja, seguramente Asherá (hebr. *'aserâ*, forma que corresponde exactamente a Atíratu)[9]. Cuando se le quitó a Yavé su complemento femenino, fue:

a) para expresar mejor la "diferencia" con el entorno,

b) para erradicar, con el mismo fin, la gran presencia de *las* Diosas en el contexto cultural. Esto se refleja en las frecuentes críticas proféticas a los cultos de vegetación o a los jardines en los terrados (Is 1,29-31; 57,5a ; 65,3; 66,17).

Al "simplificar" la pareja Dios-Diosa, la balanza se inclinó por el lado masculino, y así quedó Yavé solo, el único en todo sentido. ¿Por qué? Porque esta opción no es más que el reflejo de una cultura patriarcal y kiriarcal existente en ese momento. Dada la alternativa a elegir, era inimaginable quedarse con la Diosa, Asherá o la que fuere.

4. De los muchos Dioses a Yavé "Uno"

Si ahora intentamos reconocer el proceso de monoteización de la religión de Israel, podríamos señalar los puntos siguientes:

4.1 El antiguo Israel veneraba a muchos Dioses/as, pero fue destacando la figura de Yavé[10]. Instructiva al respecto es la información de Jc 11,24, en el relato de la guerra de Jefté con los amonitas. Ante las pretensiones territoriales de éstos, Jefté le dice a su rey:

¿No posees ya todo lo que *tu* Dios Kemós ha quitado para ti a sus poseedores? Igualmente, nosotros poseemos todo lo que Yavé *nuestro* Dios ha quitado para nosotros a sus poseedores.

---

que ver con el desierto (*pace* Enilda de Paula Pedro y Shigeyuki Nakanose, "Debaixo da macieira te desnudei... - Uma leitura de Cânticos 8,5-7": *RIBLA* 37 (2000:3) par.4. Por lo demás, es inexacto hablar de "'Attartu de la estepa". El desierto es, en los mitos de Ugarit, el ámbito del Dios 'Áttar (¿no se habrá confundido a este Dios, con la Diosa "'Attartu?).

9 Ver el otro artículo en este mismo número de la revista, sobre "La Diosa Asherá en el antiguo Israel: el aporte epigráfico de la arqueología".

10 Ver el art. de Baruch Halpern, "The Baal (and the Asherah) in Seventh-Century Judah: Yhwh's Retainers Retired", en Rüdiger Bartelmus, *et al.* (eds.), *Konsequenie Traditionsgeschichte: Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag*, Orbis Biblicus et Orientalis 126; Friburgo, Éd. Universitaires/Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, 115-154 (p.116).

El discurso de Jefté presupone como un dato que cada nación tiene su Dios principal que dirige los destinos de su propio pueblo.

4.2 En otra etapa, en la perspectiva israelita, el Dios propio –Yavé, en el caso– es afirmado como estando por encima de todos los Dioses, que le están subordinados como su "ejército" (*saba'*), y a quienes distribuye como Dioses sobre *otras* naciones. Lo refleja el himno de Dt 32:

Cuando el Altísimo repartió las naciones,
cuando distribuyó a los hijos de Adán,
fijó las fronteras de los pueblos,
según el número de los hijos de Dios,
mas la porción de Yavé fue su pueblo,
Jacob su parte de heredad (v.8-9).

Subordinados a Yavé, los otros Dioses debían formar parte de su corte o de la "asamblea" divina (los "hijos de Dios/de los Dioses" de Job 1,6; 2,1; 38,7; Salmos 29,1-2; 82,1 y 89,7)[11].

4.3 Yavé, además, parece haber sido un Dios acompañado por la Diosa Asherá (ver más arriba, en 3.6.2). Se puede deducir de los datos siguientes:

a) Los textos bíblicos la "distinguen" de manera particular como un elemento a erradicar. Así sucede con la reforma de Josías, en la cual hay un especial ensañamiento con esta Diosa y sus símbolos (2 Reyes 23,4, en especial el v.6)[12]. Es importante también el testimonio de 1 R 15,13, en que la Gran Dama, la abuela del rey Asá, es despojada de este título por haber hecho una *mifleset*[13] para Asherá, seguramente símbolo de la Diosa, objeto que es abatido y quemado en el valle del Cedrón.

b) El testimonio de los documentos de Ugarit es significativo para nuestro propósito, ya que allí el jefe del panteón, el Dios Ilu, tiene como consorte a la Diosa Aṯiratu ya mencionada. Como, por otra parte, la presencia de El en Israel es más antigua que la de Yavé (en los nombre teofóricos del Génesis sólo aparece El: Isra*el*, Isma-*el*, Penu-*el*, etc.), se puede pensar que la pareja más antigua El-Asherá fue sustituida por la de Yavé-Asherá, una vez afirmada la figura de Yavé.

c) Las nuevas inscripciones encontradas en el sur de Israel (Khirbet el-Qom y Kuntillet 'Ajrud) aluden varias veces a "Yavé y su Asherá". A pesar de las dificultades de lectura y de interpretación de las inscripciones, está suficientemente claro que Asherá no es un objeto sino una persona como Yavé. Y aunque fuera un objeto, simboliza a la Diosa asociada íntimamente con Yavé[14].

4.4 Se puede pensar actualmente que la reforma de Josías no fue solamente una centralización del culto en Jerusalén y la expulsión de los símbolos de otros

---

[11] Cf. B. Halpern, 146s.

[12] Ver, en nuestra línea, el comentario de este pasaje en G. del Olmo Lete, "Antecedentes y concomitantes del culto hebreo-bíblico", en G. Hansen (ed.), *Los caminos inexhauribles de la Palabra...* (ver la nota 4), 115-132 (esp. p.117).

[13] No se conoce el significado propio del vocablo, pero su forma femenina es oportuna. Traducir por "horror" (*BJ*), "ídolo" (*RV*) o "an abominable image" (*KJV*) es un despropósito.

[14] Ver el art. de Halpern citado en la nota 10.

Dioses en esa ciudad. Fue algo mucho más radical. Fue la supresión de los santuarios locales y regionales en que se rendía culto a Yavé, ahora centrado en Jerusalén. Pero fue también la erradicación de los otros Dioses que no eran Yavé. No se puede afirmar que en Judá había un gran sincretismo religioso y que las medidas de Josías significaban una purificación de la religión yavista. Más bien, el rey decidió abolir el culto a los otros Dioses, tradicionales en el contexto, y que era tan legítimo como el que se rendía a Yavé.

Josías logró una "erasio memoriae" impresionante. Claro, esta impresión puede ser aparente, por cuanto leemos la historia con el lente que nos dejó el historiador deuteronomista que cuenta esa misma "reforma". En la forma en que la narra (2 Reyes 23) queda claro su ensañamiento con toda manifestación figural de las divinidades. Dicho de Jerusalén y su templo, vale también para los santuarios abolidos en el resto del territorio. Tal vez por esto se encuentran tan pocas representaciones divinas en las excavaciones arqueológicas[15].

Lo que dicen los "deuteronomistas", con todo, no necesariamente es la realidad histórica. Pero indica, al menos en el nivel de la formación de las tradiciones expresada por los textos, un paso importante y definitorio hacia el monoteísmo estricto. En este momento Yavé es único *para Israel*, pero existen Dioses de otras naciones, a los que no hay que adorar (Dt 4,19-20; Ex 20,3; Dt 5,7)[16].

4.5 En su redacción final, los libros bíblicos ya están totalmente monoteizados. No obstante, si bien nos dejan con la imagen de *un* Dios Yavé, éste es totalmente *masculino*. El nombre, la representación y la función de Yavé son masculinas. El léxico y la gramática, por otra parte, lo confirman. Hasta Elohîm (plural) se convierte en sustantivo singular ("Dij*o* Elohîm...").

¿Y queda algo de *femenino* en este Yavé patriarcal y kiriarcal?

4.5.1 De tanto en tanto se encuentran metáforas o comparaciones en que Yavé aparece *como* una mujer en los jadeos del parto (Is 42,14b), *como* una madre (Dt 32,18[17]; Sl 90,2, "antes que los montes fueran *dados a luz*..."; Is 46,3; 66,13 ("como uno a quien su *madre* lo consuela, de la misma manera *yo*[18] os consolaré")[19], *como* un ciprés siempre verde (Os 14,9)[20], pero en general Yavé expresa la parte *masculi-*

---

15 En toda el área de Canaán, a diferencia de Mesopotamia, los objetos cúlticos hallados, especialmente estatuas de Dioses/as, son escasos. Cf. Theodore J. Lewis, "Divine Images and Aniconism in Ancient Israel": *Journal of the American Oriental Society* 118 (1998) 36-53, esp. 42s.

16 Ver Halpern, 147s, sobre la separación del "Ejército (de los cielos)" respecto de Yavé en el siglo VII, cuando anteriormente formaba parte de su cortejo..

17 "A la Montaña (mejor que "Roca") que te dio a luz (*y^{e}lad^{e}ka*) desdeñaste". El verbo (en masculino porque *sûr*/Montaña es un vocablo de ese género) es el que corresponde a la *mujer-madre*, pero el sujeto no es Yavé mismo, sino un apelativo simbólico. De cualquier manera, es una metáfora sugestiva, con implicaciones hermenéuticas, como la de Is 66,13 (ver la nota siguiente).

18 Sobre la posibilidad de explorar la reserva-de-sentido de este pasaje, cf. *Isaías. A palavra profética e sua releitura hermenêutica. Vol. III: 56-66. A utopia da nova creação*. Petrópolis, Vozes (CB/AT; Vozes), en preparación (ad loc.).

19 Pero no Is 42,14; 44:2.24 (aquí el "seno materno" no es de Yavé sino que es imaginario y literario, refiriéndose en términos simbólicos al nacimiento de Jacob/Israel); 45,10 (dicho sapiencial, no referido gramaticalmente a Yavé).

20 En relación con los cultos de la vegetación, tradicionalmente ligados a las Diosas. Sobre este texto, el único pasaje donde Yavé se compara con un árbol, cf. el artículo de Frédéric Gangloff, " 'Je suis

na en su relación con Israel o Jerusalén, la contraparte *femenina*[21]. En este caso estamos en la instancia de las metáforas[22]. En algunos textos usados a favor de una representación femenina de Yavé, no hay nada en tal sentido, como es el caso de Is 66,9. En este pasaje, luego del oráculo sobre la fecundidad maternal de Sión (v.7-8), Yavé exclama:

> [8]¿Quién ha oído tal cosa? ¿Quién ha visto cosas como éstas?
> ¿Acaso es parido un país en un solo día, o es dada a luz una nación de una vez?/
> Apenas tuvo dolores, que también dio a luz Sión a sus hijos.
> [9]¿Acaso yo hago romperse (la bolsa?) sin hacer dar a luz? - dice Yavé.
> ¿Acaso soy yo el que hace dar a luz pero obstruyo? - dice tu Dios.

La mujer es Jerusalén en todo el oráculo (desde el v.7). En el v.9b Yavé es apenas un obstetra, función que no es femenina de por sí[23]. Es lo más que se puede afirmar.

4.5.2 Otra respuesta a la pregunta de 4.5 final es reconocer que se otorgan a Yavé atributos que en hebreo se expresan por palabras femeninas, como hemos visto en 3.4. De acuerdo con lo ya señalado, el uso de palabras femeninas referidas a atributos de Dios *no equivale a afirmar lo femenino* en Dios.

4.6 El monoteísmo está ya reafirmado en sentido absoluto –Yavé es el único Dios existente – en la redacción[24] del 2-Isaías (40,25; 43,10b-11; 44,6b.8b; 45,5-

---

son 'Anat et son 'Aserah' (Os 14,9)": *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 74 (1998) 373-385, esp. 380-383.

21 Aquí también hay que evitar generalizaciones que al final resultan perjudiciales. Cuando los profetas usan un lenguaje erótico o matrimonial, se entiende que Yavé (el esposo) ama o rechaza a una *mujer*, generalmente Jerusalén (Ezequiel 16) o Samaria (Os 2). No es correcto hablar, como se hace corrientemente, de relaciones de amor de Yavé para con Israel (¡un vocablo masculino en hebreo!). O "Israel" queda personificado como mujer, o los textos están hablando en realidad de Jerusalén-mujer. Tal el caso de Ez 16,8-14 o de Jer 2,2 (ver la nota de la *BJ*), texto éste último donde Yavé recuerda "tu cariño juvenil, el amor de tu noviazgo"; el inicio ("ve y grita a los oídos *de Jerusalén*") y los sufijos *femeninos* – no reconocibles en castellano – no dejan ninguna duda de que el Israel del desierto es representado como mujer. Sobre esta cuestión véase el artículo todavía esclarecedor de J. J. Schmidt, "The Gender in Ancient Israel": *Journal for the Study of the Old Testament* 26 (1983) 115-125.

22 Ez 16 es una gran alegoría, en términos eróticos, de las relaciones de Jerusalén (mujer) con Yavé (varón), pero nada nos permite deducir sobre la complementariedad *Dios-Diosa*, de la cual hablamos en el parágrafo 4.3 y volveremos a hacerlo en 5.2-4.

23 Ver el comentario al 3-Isaías, cap.13.

24 "Redacción" implica que no se trata necesariamente del profeta de la época del exilio (mediados del siglo VI). Sabemos que el 2-Isaías tiene un nivel redaccional relativamente tardío. Y en todo caso, el tema del dominio absoluto de Yavé, lo mismo que su unicidad, caben bien durante todo el tiempo de presencia imperial en Yehûd (la provincia persa) y en la diáspora, más aun si "exilio" ya no es un concepto cronológico (ya que pocos fueron llevados cautivos y poquísimos retornaron) y en realidad se diluye en su continuidad con la situación de diáspora, mucho más importante. Ver Reiner Albertz, "Die Exilszeit als Ernstfall für eine historische Rekonstruktion ohne biblische Texte: die neubabylonischen Königsinschriften als 'Primärquelle'", en Lester L. Grabbe (ed.), *Leading Captivity Captive. 'The Exile' as History and Ideology*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998, 22-39, y especialmente Robert P. Carroll, "Exile! What Exile? Deportation and the Discourses of Diaspora", en la misma obra, 62-79 (muestra que los términos "preexílico/exílico/postexílico" no son útiles ni reales para entender la historia de Israel).

6.14b.18b.21.22; 46,9)[25]. Se puede apreciar, por otro lado, que en el libro de las Crónicas (¿siglo IV?) ya no hay recuerdos de Asherá ni Astarté, erradicadas hace tiempo. El dato de 1 Sm 31,10 según el cual los filisteos "colgaron sus armas (de Saúl y Jonatán) en el templo de Astarté", es interpretado en 1 Cr 10,10 como que "depositaron sus armas en el templo de su Dios" (desaparece Astarté). Y el de 2 R 21,7, según el cual Manasés "colocó la escultura (*pesel*) de Asherá, que había fabricado, en la Casa...", es transformado en 2 Cr 33,7 (y cf. el v.15) en "colocó la escultura (*pesel*) del objeto cúltico (*semel*, cf. Dt 4,16 y Ez 8,3.5) que había fabricado" (desaparece Asherá). El texto resulta recargado (en vez de una escultura de Asherá, ahora es una escultura de algún objeto instalado) pero se ha borrado el nombre de la Diosa[26].

4.7 En la etapa final de este monoteísmo muy "celado" (sobre este concepto, véase Ez 8,3.5) se perfila la prohibición de representar figurativamente a Yavé.

Hoy se discute bastante el tema del aniconismo bíblico. Pero mientras algunos tratan de mostrar su antigüedad[27], otros prefieren bajar drásticamente las fechas[28].

El argumento sacado de Dt 4,15-20 y sobre todo del Decálogo (Ex 20,4 y Dt 5,8) no tiene valor. Aparte de los problemas de las fechas de datación, dichos pasajes no tienen que ver con el aniconismo en sentido teológico (Dios no es representable) sino con la exclusión de los *otros Dioses*, cuyas representaciones son negadas como forma de alejar la "presencia" de esos "otros" Dioses. Sólo tardíamente, fuera de la Biblia, tales textos fueron releídos como prohibición de hacer imágenes *de Yavé*. El contexto es clarísimo: "no tendrás *otros Dioses* delante de mí..., no te postrarás ante ell*os*". El problema, como se ve, no son las imágenes (de Yavé) sino los Dioses diferentes, que atraen a Israel o que fueron tradicionalmente venerados antes de ser excluidos[29]. El problema es que los esquemas interpretativos están demasiado metidos en la tradición exegética y teológica como para que se acepten lecturas diferentes de los textos[30].

---

25 Textos todos de la primera parte del 2-Isaías (40,1-49,13), donde se afirma el poder creacional y salvífico de Yavé.

26 Sobre la desaparición de la Diosa del horizonte del Cronista, cf. el análisis de Christian Frevel, "Die Elimination der Göttin aus dem Weltbild des Chronisten": *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 103 (1991) 263-271 (p.267s).

27 En esta línea se inscribe Tryggve N. D. Mettinger, *No Graven Image? Israelite Aniconism in its Ancient Near Eastern Context*, Coniectanea Biblica, OT Series, 42; Estocolmo, Almqvist & Wiksell, 1995 (cf. p.17).

28 Cf. B. B. Schmidt, "The Aniconic Tradition: On Reading Images and Viewing Texts", en Dianne V. Edeleman (ed.), *The Triumph of Elohim: From Yahwisms to Judaisms*, Grand Rapids, Eerdmans, 1995, 75-105.

29 Insisto en este tema desde el ensayo de 1986, "La exclusión de los 'otros Dioses' y sus imágenes en el decálogo": *Revista Bíblica* 48:3 n.23 (1986) 129-139; también en "La crítica a los Dioses en la Biblia (A propósito de dos artículo de *Revista Bíblica*)": *Revista Bíblica* 59:3 n.67 (1997) 181-189.

30 Incluyo en esta "queja" al mismo Theodore J. Lewis, "Divine Images..." (cf. nota 13), 52. Su reseña muy crítica del libro de Mettinger arriba citado, por otra parte, es excelente y enriquecedora.

5. ¿Es posible escrutar nuevos caminos?

¿Cuáles serían nuestras tareas actuales, a la luz de estas reflexiones exegéticas?

5.1 Reconocida la representación sexuada *masculina* del Dios bíblico, no es necesario ni pertinente hablar del falo de Dios[31]. En fin de cuentas, aunque sea un símbolo posible para *trans*-significar[32] la fuerza creacional de Yavé – como lo es en los textos ugaríticos respecto de Ilu[33] – la tradición israelita ha usado otros símbolos para expresar la fuerza de Yavé, sobre todo el del viento (*rû^{a}j*), y tal vez el del toro, si es que la actual expresión *'abir Ya'qob/Yisra'el* ("El Fuerte de Jacob/Israel", Gn 49,24b; Is 1,24a) es una "corrección" de un título más antiguo, *'abbir Ya'qob/Yisra'el*, "*toro* de Jacob/Israel".

Es evidente que el falo del toro tiene que ver con su ser símbolo de la fuerza, pero ésta no se manifiesta sólo ni especialmente en el falo.

Es evidente también que si Dios es "padre" (como apelativo en el AT, o como persona en el NT) tiene falo, pero la paternidad no se manifiesta solamente en el uso del falo. El falo no es la esencia del ser toro o varón, excepto para los psicoanalistas.

Que Dios sea padre, toro, becerro[34], o simplemente un ser masculino, según la tradición transmitida, lo importante no es el falo sino la *actividad* que ese ser desarrolla según dicha masculinidad. Cuando nosotros nos referimos a nuestros padres o madres, no necesitamos pensar o mencionar su falo o vagina.

Ahora bien, si los símbolos masculinos de Dios son importantes, es allí mismo donde notamos la ausencia del sexo femenino, *y los símbolos pertinentes* al mismo.

No es negativa la masculinidad de Yavé y de la Trinidad cristiana, sino la falta de la contraparte femenina en nuestra concepción de la divinidad[35]. La patriarcalidad y la kiriarcalidad de las prácticas sociales no provienen del hecho de que Dios sea masculino, sino al revés, las prácticas sociales patriarcales y kiriarcales han fa-

---

31 Al leer la severa crítica que David Lee (Internet, octubre 1995) hace del libro de Howard Eilberg-Schwartz, *God's Phallus and Other Problems for Men and Monotheism*, Boston, Beacon Press, 1994, no se puede menos que lamentar que este libro traiga una construcción "psicoanalítica" u omnifálica de la religión de Israel sobre datos inexactos, o lecturas distorsionadas de los textos bíblicos. Desde *Moisés y el monoteísmo* (Freud) es conocida esa tendencia a usar la Biblia para lo que no está en ella. La obra mencionada merece algunas reseñas críticas más (lamentablemente, David Lee no parece ser un biblista).

32 Sobre esta denotación esencial del símbolo, cf. *Los lenguajes...* (ver nota 2), 55.66.

33 El motivo del falo de Ilu se desarrolla en un hermoso fragmento del mito de "Los Dioses apuestos y hermosos" (texto KTU 1.23), donde aparece Ilu en un acto ¿de seducción? a dos mujeres (¿las Diosas 'Atiratu y 'Ánatu?). El poeta anota:

> Se alargó (*tirkm*) el miembro (*yd*, lit. "mano") de Ilu como el mar,
> el miembro de Ilu como la marea;
> era largo (*ark*) el miembro de Ilu como el mar,
> el miembro de Ilu como la marea (líneas 33b-35a).

Traducción y comentario de Guillermo del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*, Madrid, Cristiandad, 1981, 427-448 (texto en la p.444).

34 Como en la tradición de base del "becerro de oro" de Ex 32.

35 Es loable el esfuerzo de Leonardo Boff por identificar un "rostro materno de Dios" (ver su *El rostro materno de Dios. Ensayo interdisciplinario sobre lo femenino y sus formas religiosas*, Madrid, Paulinas, 1979^{2}), pero no pasa el umbral de la masculinidad explícita de Dios (cf. más arriba, en 4.5.2).

vorecido una visión masculina de la divinidad para legitimarse en lo sagrado. Pero constituida la tradición, del hecho de que Dios sea masculino se refuerzan aquellas prácticas patriarcales y kiriarcales, en un proceso circular de retroalimentación.

Pues cabe la pregunta: ¿por qué el proceso de monoteización descrito en las páginas anteriores (n.4) no culminó en *la* Diosa en lugar de Di*os*?

Hubo mucho que no lo permitió.

5.2 Por eso es importante entender que las nuevas prácticas de las luchas de las mujeres (y de muchos varones) por la igualdad de oportunidades, y las relecturas de la Biblia desde la perspectiva de género, son lo que hará posible – luego habitual – hablar también de la Diosa como lenguaje normal y corriente acerca de la divinidad. De esa manera, las prácticas de las mujeres también tendrían su "modelo divino", como las de los varones lo tienen por demás en el Dios masculino[36].

Algunas mujeres se contentan con el Dios Padre, como búsqueda del padre que no experimentaron satisfactoriamente. ¿Y qué harán los hombres que no tuvieron una madre plenificante, si no tienen a la Diosa para sublimar su frustración terrestre? Pero la situación normal es que tanto las mujeres como los varones necesitan de "modelos divinos" para sus propias prácticas humanas o las del otro sexo.

Esta no es una idea banal sino fundamental en la experiencia religiosa de todas las culturas[37].

5.3 No parece lo más conveniente usar epítetos *femeninos* para representar a un Dios *masculino*. Si Dios es Di*os* (masculino), es padre pero no madre. Una Diosa sí es madre. De otra manera sólo estamos atribuyendo a un Dios *masculino* algunas cualidades o actitudes de la mujer. Y recaemos en las metáforas, sin tocar la concepción radical masculina de la divinidad. En efecto, la mayoría de los atributos divinos seguirán siendo masculinos.

Aparte de la confusión de papeles, ese lenguaje – que por ahora es una salida provisoria, y en ese sentido no es negativa – ayuda a mantener la "unicidad masculina" de Dios.

En vez de invocar a *Dios*-Madre, habrá que atreverse a invocar a la *Diosa*-Madre, lo que no es arrimar "otra divinidad" a la que ya tenemos, sino captar y destacar con un lenguaje coherente que, si Dios es "persona", no es un "soltero celestial" sino una divinidad que podemos visualizar, representar y nombrar como Dios y como Diosa.

La bisexualidad Dios-Diosa no quiebra el monoteísmo, pero marca la diferencia de funciones, y, por tanto, de los "modelos divinos".

5.4 A la luz de estas reflexiones, la integración de lo masculino y de lo femenino en Dios sobre la base de su masculinidad esencial, produce los siguientes efectos negativos:

---

36 Después de redactar esta reflexión, me encontré con una genial confirmación en el siguiente texto de Elisabeth Schüssler Fiorenza: en el acto de leer la Escritura – dice ella – las mujeres sufren "de la toma de conciencia de que el ser mujer significa nunca llegar a ser 'hijo de Dios' y ser excluido del poder divino del patrón/señor/padre/marido": "Yeast of Wisdom or Stone of Truth..." (cf. nota 4), 76. Efectivamente, en la Biblia no existe ninguna "*hija* de Dios"...

37 Ver nuevamente *Los lenguajes...*, 166.201.280.

a) Construimos una imagen de Dios irreal, que no tiene su equivalente en nuestra experiencia *normal*. Con esto, se desdibuja el lenguaje simbólico que proyecta en la divinidad *lo que es parte* de nuestra experiencia.

b) En consecuencia, nos quedamos sin "modelo divino" para nuestra propia sexualidad. Dios sería confuso en sus roles, por ser demasiado abarcador (cf. supra, bajo 5.2)[38].

c) Más allá de los dos primeros argumentos, lo más serio es que esta manera de integrar en Dios rasgos femeninos, *reafirma su carácter masculino*, como lo estoy haciendo en este momento en que escribo "Dios", refiriéndome al Dios *masculino* de siempre. Puedo atribuirle muchos rasgos femeninos (la ternura, la delicadeza, la abnegación, la afectividad, etc.), pero lo nombro, lo pienso, lo represento como masculino.

d) Por lo demás, las tres características de la divinidad – desde el punto de vista de la expresión – que son la función, la representación y el nombre (cf.3.3), seguirían siendo masculinas, con aditivos femeninos únicamente en la función. ¿Pero cómo podríamos *representar*, en el arte, en la escultura o en la imaginación, lo masculino y femenino al mismo tiempo?

En cambio, es notable el "atrevimiento" de Priscila –la profetisa montanista–, en cuyo oráculo ella ve a Jesús "en forma femenina", con vestidos resplandecientes. "Esa mujer podía – como señala Diana Rocco[39] – pensar lo divino en clave femenina".

En el fondo, se mantiene el "camino intermedio", el de atribuir aspectos femeninos a un Cristo masculino. El "atrevimiento" total hubiera sido representarse, literariamente al menos (porque históricamente, Jesús fue un varón), a una *mujer* crucificada y glorificada[40].

e) Finalmente, si podemos pensar de alguna manera que Dios (¡masculino, sin vueltas!) es Padre y Madre – sólo en sentido metafórico, pero ya no simbólico[41] (cf. 2.2) – no podemos sin embargo llamarlo Esposa[42]. ¿De quién lo sería en el seno de la divinidad? En sentido metafórico, en cambio, lo sería de Israel como entidad masculina, de nosotros como "pueblo" (término masculino), tanto como es Esposo de Jerusalén-mujer o de Israel-mujer.

---

38 Tal vez esto explicaría la denigración hecha por el cristianismo de la sexualidad humana, que llega a ser vista en algunas iglesias como un mal necesario para lograr la procreación. También explicaría el énfasis en la virginidad como una virtud cristiana, y la insistencia en muchas iglesias en un clero célibe.

39 Comunicación personal, luego de leer el borrador de este artículo. Cf. Epifanio, *Panarion* 49,1.

40 Como en una pintura que aparece en el film australiano *Sirens*, escrito y dirigido por John Duigan. La pintura representa la crucifixión, pero la crucificada es una mujer, la multitud enfurecida al pie de la cruz está integrada sólo por hombres, y el que está clavándola a la cruz es un monje dominico.

41 Para que algo se convierta en símbolo debe ser real, existir en la realidad. Y nadie es biológicamente padre y madre al mismo tiempo. La metáfora, en cambio, puede desfigurar la realidad, al ser una comparación que, en nuestro caso, puede "imaginar" aspectos masculinos y femeninos *en la misma persona divina*.

42 En cambio, Padre-Madre-Hijo es una fórmula trinitaria conocida en el gnosticismo (*Apócrifo de Juan*, *Evangelio de los Egipcios*, *Pensamiento Trimorfo*). La visión es clara e interesante, pero fue erradicada por la Gran Iglesia. Para que el lector conozca algunos textos, señalamos los siguientes:
Yo soy el que siempre [está con vosotros]. Yo [soy el Padre], yo soy la Madre, yo soy el Hijo. Yo soy el inabarcable (*ajóretos*) y el incorruptible (*ApJn* 2,10-19).

f) Pero esto último connota otro paso, bloqueado por la tradición, que es admitir la Mujer, o la Diosa, en el seno de la divinidad. No nos parece extraño que Dios sea Esposo (simbólicamente) de la mujer-Sión/Israel, porque nuestra visión de Dios es consagradamente masculina, patriarcal, y por consecuencia, kiriarcal. Sí nos parece extraño hablar de la Esposa del pueblo (ahora en sentido metafórico, no simbólico, porque el pueblo no es varones solamente), simplemente porque, borrada la Diosa del seno de la divinidad, no podemos recuperarla sin cierto horror.

Entonces decimos que no es necesario.

Y se establece un círculo vicioso que hará triunfar una vez más al Dios masculino, poderoso, patriarcal (Padre), al que se *le conceden* aspectos femeninos, como los tenemos de manera atenuada todos los varones, que seguimos siendo "hombres", precisamente.

g) Cabe finalmente observar que el lenguaje de Dios-Diosa o Diosa-Dios no conduce a asumir sólo la parte sexuada *que somos*, olvidándonos de integrar el resto. Todo lo contrario, es la integración normal y *equilibrada* de los dos aspectos, que quedan bien definidos y contrabalanceados uno con el otro, sin peligro de recaer en el "eterno masculino", que rápidamente se afirma y autolegitima, como ha pasado en la historia de la humanidad, pero especialmente de nuestras religiones "monoteístas".

5.5 Para expresar la trascendencia de Dios, algunas teólogas optan por escribir D*s (o G*d, en inglés)[43]. Se quiere con este recurso expresar la innominabilidad de Dios, como en la teología negativa o apofática; diríamos – en el contexto cristiano – en la línea del Pseudo-Dionisio[44]. En el orden de la sexualidad, implicaría que Dios está más allá del orden sexual.

Como respuesta, remitimos al parágrafo 3 de este artículo. La teología apofática, de estructura mística, es en muchas religiones expresión de una experiencia metafísica de lo sagrado que no es común sino característica de personas o grupos iniciados.

Por otro lado, "D*s" puede ser un importante ideograma para la reflexión escrita – que es lo que se quiere con este recurso – pero el orante necesita *hablar*, y "D*s" no es pronunciable siquiera.

Y la Voz (= Proténnoia o Primer Pensamiento) que se originó de mi pensamiento existe como tres permanencias: el Padre, la Madre y el Hijo, como un lenguaje que es perceptible... (*PenTrim* 37,21). Traducción en Antonio Piñero - José M. Torrents - Francisco García Bazán, *et al.*, *Textos gnósticos I*, Madrid, Trotta, 1997, 216.309.

43 Cf. Elisabeth Schüssler Fiorenza, "Maestras de la Sabiduría Divina: Una teología feminista crítica de la liberación", cap. 1, nota 1 (cf. nota 4). Allí, ella misma dice lo siguiente: "En mi libro *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet. Critical Issues in Feminist Christology*, Nueva York, Continuum, 1994) he hecho un cambio de la forma ortodoxa judía de escribir G̈-d [D-s] – que había adoptado en *But She Said* y en *Discipleship of Equals*, como una manera de indicar la ruptura y lo inadecuado del lenguaje humano para nombrar a la Divinidad – a la presente forma, G*d [D*s]. Busco así evitar la conexión que para las feministas judías tiene la forma G-d con la corriente masculina conservadora."

44 Ver al respecto el excelente artículo de Paul Rorem, "La espiritualidad elevadora del Pseudo-Dionisio", en Bernard McGinn – John Meyerdorff – Jean Leclercq (eds.), *Espiritualidad cristiana. Desde los orígenes al siglo XII*; Buenos Aires, Lumen 2000, 149-168.

6. Conclusión

Por último, ¿qué sería lo ideal en nuestro hablar acerca de, y a, Dios?

Estimo que el verdadero avance en la teología debería darse por la recuperación de *la Diosa*, para que los símbolos femeninos sean coherentes, equilibrados y claros. Sobre todo, para que también la mujer tenga un "modelo divino" que le corresponda. Y, sobre todo, para que no haya una legitimación en un Dios *solamente* masculino de las prácticas patriarcales y kiriarcales que tienen "vía libre", o apoyo trascendente, en una concepción *trunca* de la divinidad.

¡Bienvenida sea la Diosa, entonces!

J. Severino Croatto
Camacuá 252
C1406DOF Buenos Aires
Capital Federal
Argentina
scroatto@coopdelviso.com.ar

JOSÉ SEVERINO CROATTO

LA DIOSA ASHERÁ EN EL ANTIGUO ISRAEL

El aporte epigráfico de la arqueología

Resumen

Hace un tiempo se podía discutir sobre la existencia de una Diosa Asherá. En la Biblia, las frecuentes referencias a una *'ašerâ* o a las *'ašerôt* se entendían como alusiones a *objetos* cúlticos (cipos, postes, árboles, etc.) que podían representar a Diosas como Astarté o Anat. Hoy no es así. En primer lugar, los descubrimientos de Ugarit revelaron la existencia y la plena vigencia de 'Atiratu, consorte de Ilu, el Dios supremo de los semitas nordoccidentales. En segundo lugar, diversas inscripciones halladas en territorio de Israel reproducen invocaciones "a Yavé y su Asherá". En tercer lugar, la Diosa es redescubierta en textos bíblicos sea como figura divina (*'Ašerâ*) o como un símbolo material (generalmente un "poste") que la hierofaniza. Por último, y tal vez sea lo más provechoso, estos descubrimientos, y las reevaluaciones de muchos textos bíblicos, nos muestran la radicalidad de la erradicación de esta Diosa en Israel, pero también los peligros subsecuentes de un monoteísmo trunco, masculino, patriarcal y kirirarcal.

Abstract

Some time ago it was possible to discuss the existence of a Goddess named Ashera. In the Bible the frequent references to an *'ašerâ* or to the *'ašerôt* were understood as allusions to *cultic* objects (memorial stones, poles, trees, etc.) which could represent Goddesses like Astarte or Anat. Today that is not so. Firstly, the discoveries in Ugarit revealed the existence and the genuine validity of ´Atìrtu, the consort of Ilu, the supreme God of the northwestern Semites. Secondly, several inscriptions found in the land of Israel reproduce invocations to "Yahweh and his Ashera". Thirdly, the Goddess is rediscovered in biblical texts, either as a divine figure (*'Ašerâ*), or as a material symbol (usually a "post") that bestows her with a sacred interpretation. Finally, and perhaps the most useful, these discoveries and the reevaluations of many biblical texts show us not only the radical eradication of this Goddess in Israel, but also the subsequent dangers of a truncated, masculine, patriarchal and lordly monotheism.

Las discusiones contemporáneas sobre "el rostro femenino de Dios", impropiamente hablando[1], tienen varias direcciones: rescatar y valorar la presencia de mujeres en los relatos bíblicos (tal vez una primera etapa histórica), destacar y redimen-

[1] Cf. "La sexualidad de la Divinidad - Reflexiones sobre el lenguaje acerca de Dios": RIBLA 38 (2001:1), bajo 5.1.

sionar las imágenes femeninas *de Dios*; discutir críticamente los textos bíblicos desde una perspectiva de género o feminista; y – más recientemente – recuperar a *la Diosa*, sumergida, erradicada, borrada en su nombre, en sus símbolos cúlticos y en sus imágenes literarias en los textos[2].

En lo que concierne a este último aspecto, es importante recurrir a la fenomenología religiosa, a la historia crítica de la formación del monoteísmo en Israel, a la crítica de las tradiciones "normativas" de Israel, y por último, como un aporte externo, a los datos brindados por los descubrimientos arqueológicos (monumentos e inscripciones). Aquí nos ocuparemos de este último punto[3].

1. La Diosa Asherá en los textos de Ugarit[4]

Hasta el descubrimiento de los textos de Ugarit en 1929 y años siguientes, era común negar la existencia de la Diosa Asherá, fuera y dentro de la Biblia, mientras algunos investigadores la identificaban erróneamente con Astarté[5]. Hoy el panorama ha cambiado totalmente. No sólo reaparece como una Diosa principal en los textos ugaríticos, sino que es identificada claramente en la Biblia, a pesar de la fuerte represión ejercida por la religión oficial de Israel. Por lo demás, no hace tanto tiempo que la arqueología nos ha brindado material epigráfico del sur de Israel en que la Diosa aparece en una notable asociación con Yavé.

Atíratu[6] es la consorte de Ilu, el Dios principal, creador, jerarquía suprema, definidor de los destinos de los otros Dioses[7], como se observa en la épica y en el gran Ciclo de Baal con sus tres mitos complementarios (la *Lucha entre Ba'lu Yammu* [el Mar], *El palacio de Ba'lu* y la *Lucha entre Ba'lu y Môtu* [la Muerte]). Asociada al Dios supremo, Atíratu interviene en las cuestiones que tienen que ver con los destinos o funciones de otros Dioses. Su papel de intercesora ante Ilu es prominente. Por lo demás, es la madre de los "setenta hijos" divinos, la procreadora de las creaturas (*qnyt ilm = qániyatu ilîma*). Diecinueve veces es llamada, en los textos épicos, "La Grande, Atíratu del Mar" (*rbt.atrt.ym = rábbatu atíratu yammi*)[8]. El primer título le es otorgado cinco veces, siempre en paralelo con el segundo.

---

2 Respecto del último punto, ver el artículo citado en la nota anterior.

3 Para las otras perspectivas, ver el ensayo ya citado.

4 Las tabletas mitológicas (en escritura cuneiforme pero en sistema alfabético) están en el horizonte de los siglos XIV-XIII a.C. (segunda parte del Bronce Reciente).

5 Con palabras parecidas introducía John Day su excelente estudio sobre "Asherah in the Hebrew Bible and Northwest Semitic Literature": *Journal of Biblical Literature* 105 (1986) 385-408 (p.385).

6 Es la forma correcta de pronunciar el nombre en ugarítico. Por eso usamos las reglas de acentuación del español en las transliteraciones a este alfabeto. La letra "t" equivale a la "th" inglesa en *three*. Dicho fonema confluyó en el hebreo en la "shin". Nótese la conservación de los casos (*-u* es nominativo) y del sufijo *–t* del femenino, que en hebreo se perderá.

7 Dado que para las otras experiencias religiosas, lo trascendente tiene el mismo valor que en las religiones bíblicas, solemos escribir los términos "Dioses/Diosas" con mayúscula como mínima señal de respeto hacia la fe de otros.

8 Ver KTU 1.4.I,123-14 y 21-22. La traducción de este título como "la Grande, Atíratu del día" que propone Tilde Binger no convence por complicada. Cf. *Asherah - Goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament*, JSOT Sup. 232: Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997, 42-50. En los mitos ugaríticos es difícil asociar a la Diosa con la estepa o el desierto, ámbito hostil y dominio de 'Áttaru; si pudiera identificarse con la *Ashratum* babilonia, llamada "Señora de la estepa" (*ibid.*, 48s), hay que suponer funciones diferentes en ámbitos geográficos diferentes: la estepa mesopotamia (enriquecida

Para conocerla, no hay como disfrutar de algunos pasajes del ciclo mítico antes aludido. Cuando se parlamenta acerca de la falta de palacio para Ba'lu, la corte divina exclama:

Suspirando exclamó así el Toro Ilu, su padre,
Ilu, el rey que le estableció (a Ba'lu);
exclamaron Aṯíratu y sus hijos,
la Diosa y el clan de sus parientes:
"Pero, claro, no tiene casa Ba'lu como los Dioses,
ni mansión como los hijos de Aṯíratu;
la morada de Ilu es el cobijo de su(s) hijo(s);
(pero) la morada de la Grande, Aṯíratu del Mar,
(es) la morada de [Pídrayu], hija de la luz..."[9].

Cuando Aṯíratu, cambiando de parecer, se pone del lado de Ba'lu y de 'Ánatu, éstos le hacen una fiesta:

Después que llegó Ba'lu, el Victorioso,
llegó la Virgen (*btlt*) 'Ánatu,
agasajaron a la Grande, Aṯíratu del Mar,
obsequiaron a la Progenitora de los Dioses (*qnyt.ilm*).
Y respondió la Grande, Aṯíratu del Mar:
"¿Cómo es que agasajáis a la Grande, Aṯíratu del Mar,
obsequiáis a la Progenitora de los Dioses?
¿Habéis agasajado (ya) al Toro Ilu, el Bondadoso,
u obsequiado al Creador de las creaturas (*bny.bnwt* = *bániyu banûti*)?"
Y respondió la Virgen 'Ánatu:
"Agasajamos [ahora] a la Grande, Aṯíratu del Mar,
obsequiamos a la Progenitora de los Dioses;
[luego] le obsequiaremos a él,
[al padre] de Ba`lu, el Victorioso"[10].

Algunas veces Aṯíratu es llamada "Diosa" (*ilt* = *'ílatu*), título interesante porque es la forma femenina de Ilu. En la epopeya de Kirta, el rey va a buscar esposa en una lejana tierra; el relator comenta:

Marcharon un día y otro,
con la salida del sol al tercero
llegaron al Santuario de Aṯíratu de los tirios,
al de la Diosa (*ilt* = *Ílatu*) de los sidonios.
Allí hizo voto Kirta, el Magnífico:
"¿Dónde estás Aṯíratu de los tirios,
la Diosa (*Ílatu*) de los sidonios?

---

por la irrigación) no tiene nada que ver con el desierto sirio. La 'Aṯíratu ugarítica tiene que ver con el ámbito de la fertilidad (montañas y valles). En algunas listas de ofrendas sacrificiales, esta Diosa (representada como ^{d}*aš-ra-tum*) recibe *ovejas*. Para una reseña crítica de la obra de Tilde Binger, cf. Steve A. Wiggins, "Asherah Again: Binger's *Asherah* and the State of Asherah Studies": *Journal of Northwest Semitic Languages* 24 (1998) 231-240.

9 Con leves diferencias, sigo la excelente traducción de Guillermo del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*, Madrid, Cristiandad, 1981, 191 (texto KTU 1.3.V35-41); con variantes, p.193 (KTU 1.4 I 4-16).201 (KTU 1.4 IV 50-55).

10 Guillermo del Olmo Lete, *Mitos y leyendas*, 198 (texto 1.4 III 23-37).

Si consigo llevar a mi casa a Júrrayu,
hago entrar a la doncella a mi mansión,
su doble en plata daré
y su triple en oro"[11].

Las otras Diosas activas en los mitos son: šapšu (*Shapshu*), "la luminaria de los Dioses", una personificación *femenina* del astro rey; también 'Änatu, siempre acompañada del título de Virgen; ella es la hermana de Ba'lu (se discute si también esposa[12]); es más bien guerrera, en su lucha por encontrar a Ba'lu y rescatarlo del poder de Môtu. Rasgos más eróticos aparecen en los breves mitos de *Los amores de Ba'lu y 'Ánatu* y de *La Virgen-Madre 'Ánatu*. Esta Diosa fue perdiendo su importancia en Canaán (ver más abajo, sobre Israel) a favor de su doble, en el plano simbólico, la Diosa 'Aṯtartu, de escasa presencia en los textos de Ugarit, por otra parte[13], pero que llegará a ser muy mencionada en la Biblia (deformada en la escritura en *'Ashtóret*, probablemente para que se leyera *bóshet*, "vergüenza").

Lo que puede llamar la atención al lector de los mitos de Ugarit es la actuación pareja de las Diosas junto con los Dioses. La integración es completa, y no se observan indicios de sumisión de aquéllas a éstos. Los Dioses y las Diosas están diferenciados por sus *funciones*, *representaciones* y *nombres*, sin que se pueda decir que *los* Dioses sean más prominentes.

2. Inscripciones encontradas en Israel y otros textos

Estos materiales epigráficos han sido hallados recientemente, pero hay que considerarlos *antes* de referirnos a la Biblia. La razón es que: 1) representan la religiosidad no controlada desde el centro; y 2) que, por lo tanto, reflejan una mejor prolongación del *continuum* cultural de Canaán[14].

Tres son los sitios arqueológicos que han proporcionado evidencias del culto a Asherá en el Israel monárquico, todos del sur de Judá, lo que sólo puede ser por ahora una chance arqueológica.

---

[11] *Epopeya de Kirta* (*Keret*), KTU 1.14 IV 31-43 (mi traducción es levemente distinta de la de G. del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaán*, 298).

[12] De hecho no procrea. La "pareja" es simbólica, por cuando ambos representan y generan la vida en la tierra.

[13] En un hermoso pasaje de la *Epopeya de Kirta*, el rey Pábilu insta a Kirta a que no tome a su hija Júrrayu sino que se lleve todo el oro y plata que quiera, esclavos, aurigas, etc. Kirta contesta que nada de eso quiere sino:

dame a la joven Júrrayu,
la más graciosa (*n'mt*) de la estirpe de tu primogénito,
cuya gracia (*n'm*) es como la de Ánatu,
como la belleza (*tsm*) de 'Aṯtartu su belleza,
cuyas niñas de los ojos son gemas de lapislázuli,
sus pupilas pateras de alabastro (G. del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaán*, 301).

[14] Sobre este *continuum* ver ahora la contribución de Guillermo del Olmo Lete, "Antecedentes y concomitantes del culto hebreo-bíblico", en Guillermo Hansen (ed.), *Los caminos inexhauribles de la Palabra (Las relecturas creativas* en *la Biblia y* de *la Biblia)Homenaje a J. Severino Croatto*, Buenos Aires, Lumen-ISEDET, 2000, 115-132.

2.1. Khirbet el Qom (1967)

El sitio está cerca de 15 km al oeste de Hebrón y unos 50 km al sudoeste de Jerusalén. La inscripción más significativa para nuestro propósito es la 3ª, encontrada sobre un pilar en una tumba de los siglos VIII-VII a.C. El mal estado del texto impide una reconstrucción cierta. Hay tantas lecturas como investigadores que lo han estudiado. Una de las propuestas es la siguiente:

1. Uryahu [... algo sobre él] su inscripción.
2. Bendito sea Uryahu por Yavé (*lyhwh*),
3. su luz por Asherá, la que mantiene su mano sobre él
4. por su *rpy*, que...[15]

Lo que se puede rescatar de esta inscripción es *a*) la asociación de Yavé con Asherá, y *b*) la calificación de la Diosa como protectora[16].

2.2. Kuntillet Ajrud (1976.1978)

El sitio está a c. 50 km al sur de Qades Barnea, cerca de la ruta que une Gaza con el golfo de Áqabah. Las inscripciones fueron grabadas sobre dos *píthoi*, designación arqueológica de grandes recipientes para granos o líquidos. Una de ellas dice:

[...] dice: di a *yhl* y a *yw' šh* y [a NN]:

"Yo te bendigo (*'brkt*) por el Yavé de Samaria[17] (*lyhwh. šmrn*) y por su Asherá (*wl' šrth*)"[18].

En otra se lee lo siguiente:

Dice *'mryw*: dile a mi señor (*l'dny*) [...]:

"Te bendigo por el Yavé de Temán[19], y por su Asherá. Que él te bendiga, y te guarde y esté con mi señor (= contigo)".

En una tercera inscripción, muy arruinada, se reconocen los nombres de Yavé y Asherá ("su Asherá").

---

15 Tilde Binger, 95-101 (ver allí, en la p.98, once diferentes lecturas de la línea 3). P. D. Miller, "Psalms and Inscriptions", en *Congress Volume: Vienna, 1980* [VT Sup. 32; Leiden, Brill, 1981, 317] interpreta: "Bendito Uriyahu por Yavé; sí, de sus enemigos por su Asherá él lo salvó". John Day, por su parte, sugiere: "Bendije a Urías por Yavé, y por su Asherá él lo liberó de sus enemigos" (art. cit., 395 n.34).

16 Ibid., 100.

17 También podría tomarse *šmrn* como un título, "nuestro guardián" (*šôm^e renû*), pero es improbable, dado que es común la asociación de Yavé con un lugar; además, se esperaría la forma plena *šmrnw*.

18 La "h" final es en realidad el sufijo masculino de 3.ª (referido a Yavé). Por otra parte, el nombre de la Diosa es *'ašerat* (si no todavía *'aširat*) con la "t" original de los femeninos en semítico (mantenida sólo en el estado constructo en el hebreo bíblico).

19 Ciudad en el desierto de Arabia, sobre la importante ruta comercial a la región de las especias (Arabia meridional). Allí establecerá Nabonido su residencia durante diez años, no mucho antes de la caída de Babilonia bajo Ciro. Para el contexto, cf. J. Severino Croatto, *Las culturas del antiguo Próximo Oriente - Desde los orígenes hasta la conquista romana de Jerusalén 63 a.C*, Buenos Aires, ISEDET, 1994, 223-226. Algunos han querido ver en *tmn* no más que una referencia al sur (comp. Habacuc 3,3a, "Dios de Têman (o: del sur) viene, el Santo, del monte Parán"), pero incluso en este caso Yavé sigue estando "localizado".

Las cosas llamativas y significativas en estos hallazgos son[20]:

1. El nombre de Yavé aparece en su forma consonántica larga (*yhwh*). Llama la atención el uso temprano de la "h" final como *mater lectionis* para indicar, en este caso, la vocal "e" final[21]. Por eso algunos han interpretado dicha "h" como sufijo, resultando de allí "su Yahû", forma contracta del nombre divino, pero el contexto hace improbable tal sugerencia.

2. Yavé aparece relacionado con ciudades, y por tanto con santuarios, *locales* (Samaria, Temán), de la manera como en Amós 4,4 Yavé está asociado a su culto en Betel y Guilgal, y en 5,5 a Betel, Guilgal y hasta a Bersheba. Es significativo que en este pasaje la ciudad sureña (en el medio entre Khirbet el Qom y Kuntillet Ajrud) forma el centro de un quiasmo (/Betel/Guilgal/*Bersheba*/Guilgal/Betel/) y que no se dice nada contra ella. Por lo demás, en un tercer oráculo relacionado, Amós acusa a

los que juran por el pecado (*'ašmat*)[22] de Samaria,
los que dicen: "¡Viva tu Dios, Dan!",
y "¡Viva la Fuerza[23] de Bersheba!" (Am 8,14).

No se trata de santuarios cananeos sino israelitas y yavistas.

3. Cuando se nombra a Asherá, siempre está asociada a Yavé, y es designada Especialmente como "*su* Asherá"[24].

4. Asherá es una Diosa, más que una representación suya.

5. La constante asociación de Yavé con ella, dato que no aparece en relación con otras Diosas, hace de ella más bien la *consorte* propia de Yavé.

6. En las inscripciones destaca la función *protectora* de Asherá sobre sus devotos.

---

20 Cf. Tilde Binger, 108-109. Más detalles de interpretación en Urs Winter, *Frau und Göttin - Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt*, Friburgo, Universitätsverlag/Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1987², 486-494.

21 No puede tratarse del tercer radical del verbo "ser" (*hwy* = *háwaya*, antes de la contracción en *hawâ/hayâ*) pues, donde reaparece, se realiza lógicamente como "y", v.gr. hayta "fuiste".

22 Es evidente que aquí la tradición ha deformado un nombre divino (¿*'ašima'* ? [cf. 2 R 17,30b] ¿*'ašerat*? [ver la *BHS*]). Si no, es una designación despectiva de un símbolo de Yavé mismo, como el becerro en Dan, santuario mencionado en nuestro texto (cf. 1 R 12,30). Hay que recordar también que los judeos de la colonia de Elefantina, en el Alto Egipto, hacían ofrendas a *' šmbyt'l* (*' šm-de-Betel*), igual que a Yahô (= Yavé) y a *'ntbyt'l* ('Anat-de-Betel). Buena discusión en Urs Winter, *Frau und Göttin*, 496-508.

23 El hebreo *derek* normalmente significa "camino". ¿Pero qué es el "camino" en este oráculo? Se esperaría el nombre o un título divino. Es probable que detrás del término *derek* esté la otra significación, claramente atestiguada en ugarítico, de "dominio/poder/fuerza" (forma femenina, *drkt* = *dárkatu*), que muy bien pueda ser un título, y hasta un nombre, divino (cf. la *Atargatis* siria, donde se reconocen las consonantes de *drkt*).

24 Se ha objetado que en hebreo los nombres propios no llevan sufijos; el resultado sería que las inscripciones no hablarían de una Diosa sino de un objeto simbólico relacionado con ella. Cf. A. Lemaire, "Les inscription de Khirbet el-Qom et l'Ashérah de YHWH": *Revue Biblique* 84 (1977) 595-608. Pero no tiene sentido invocar a Yavé y su objeto cúltico. Por lo demás, en los documentos de Ugarit constan tanto *l'nth* "a su 'Ánatu" (*KTU* 1.43, 13) como *'ṯrty* "mi 'Aṯíratu" (KTU 2.31, 41), aunque la evidencia no es segura en cuanto que se aluda a las Diosas (cf. Baruch Halpern, "The Baal (and the Asherah) in Seventh-Century Judah: YHWH's Retainers Retired", en Rüdiger Bartelmus, et al. (eds.), *Konsequente Traditionsgeschichte: Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag*, Orbis Biblicus et Orientalis 126; Friburgo, Éd. Universitaires/Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, 115-154 (ver p.125, nota 44).

2.3. Tell Miqneh

En el estrato IB del siglo VII de este sitio, en la región filistea (probablemente Ecrón), han aparecido dedicaciones a Asherá, en esta forma:

Consagrado a Asherá
Para Asherá[25]

No tiene sentido que se trate simplemente de una *asherá* u objeto cúltico (poste, escultura, árbol)[26] para representar a la Diosa. Como bien señala Baruch Halpern, refiriéndose a estas fórmulas,

En otras palabras, la asherá de Yhwh es realmente la diosa... es totalmente inconcebible que uno "dedique" productos agrícolas "al poste": tal noción retrotrae al nivel en que se toma literalmente la polémica profética contra la idolatría, asumiendo que los devotos acusados de ello no podían distinguir de *ninguna manera* entre la sublime deidad y la representación concreta erigida frente a ellos. En verdad, en el uso bíblico, "consagrado a..." puede ser completado sólo con el nombre de Yhwh, con el término "sacerdote" o con un vocablo que designa a los israelitas. "Asherá" en las inscripciones de Miqneh, por lo tanto, casi ciertamente funciona como el nombre o sobrenombre de una diosa[27].

Estas cosas, claras para la fenomenología religiosa, son las que la teología tradicional no sabe apreciar, o no logra entender.

2.4. Elefantina (sur de Egipto)

Había allí, en la antigua Yeb, una colonia judea muy activa, como resulta de los llamados "documentos de Elefantina" allí encontrados, escritos en arameo en el siglo V a.C[28]. Ante la negativa de Jerusalén de admitir un templo de Yavé en ese lugar, Yedanyah se volvió (407) al gobernador de Samaria y a Bagoas, responsable de la provincia de Y^{e}hûd. El apoyo llegó de Samaria.

El dato que nos interesa es que en Yeb se jura por:
Yahô (= Yavé) el Dios, por el templo, y por la Anat de Yahô[29].

En lugar de la esperada Asherá, está la Diosa Anat, prominente en Ugarit pero atestiguada en la Biblia sólo en la toponomástica ('Anatôt, "*las* 'Anat")[30].

---

25 La segunda dedicación es idéntica a la de 2 R 23,4a, donde se relata que el rey (Josías) ordena "sacar del templo de Yavé todos los utensilios (*kelîm*) que habían sido hechos *para* Baal y *para* Asherá y *para* todo el Ejército de los cielos". Es evidente que estas tres designaciones se refieren a divinidades o (por la presencia del artículo definido) a conjuntos de divinidades, pero no a objetos como esculturas, estatuas, postes, etc. Éstos últimos son los *kelîm* consagrados a ellas.
26 Por eso con minúscula.
27 *Ibid.*, 124s.
28 A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford, Clarendon Press, 1923, 147 (n.º 44,3).
29 Otra lectura en U. Winter, *Frau und Göttin*, 497 (*'ntyhw* = *'Anatyahô*, nombre compuesto).
30 Jer 1,1; 11,21.23; 1 R 2,26. La historia del destierro por Salomón del sumo sacerdote Abiatar a su tierra natal Anatôt explicaría quizás la "erasio memoriae" de la Diosa Anat en los textos bíblicos.

Pero el dato que más importa es el que nos ofrece la expresión "la Anat de Yahô", equivalente a la de "Yavé y su Asherá". En ambos casos, en efecto, la Diosa respectiva es la consorte de Yavé.

Lo que era lenguaje normal, después y ahora será y es escandaloso. ¿Es posible volver a la normalidad?

3. Asherá en la Biblia hebrea

Dado que el término *'ašerâ* (forma hebrea que corresponde exactamente a *'atrt* = *'atíratu*) es muy frecuente en la Biblia, conviene distinguir su doble sentido de Asherá, como nombre de la Diosa cananea/israelita, y de "poste" sagrado que la simboliza. Contra lo que algunos exégetas han sostenido y sostienen, el vocablo, cuando se refiere a un objeto que simboliza a la Diosa, no significa ni "árbol (sagrado)", ni "santuario"[31]. Cabe observar también que en su sentido más aceptado de "poste", no es un objeto "idolátrico" (término infeliz de la tradición cristiana) sino un símbolo de la Diosa, o sea que es un objeto vegetal (relacionado con una de sus funciones, la de dar vida) *trans*-significado en símbolo que remite analógicamente a la Diosa misma en la dimensión que es experimentada.

3.1. La Diosa Asherá

Aunque a algunos intérpretes les cueste reconocer la existencia de la Diosa, en algunos textos bíblicos, Asherá es claramente ella misma, una persona, y no un *objeto* cúltico.

a) En singular

Dt 33,2: en una fantástica confluencia de tradiciones, Yavé es representado viniendo del Sinaí/de Seír/de Parán/de Qadés (lugares todos del desierto), siendo acompañado "a su diestra por *' šdt*". Este término es raro y sospechoso. La vocalización masorética hace imposible la lectura con las consonantes actuales: propone al mismo tiempo las pronunciaciones *'ešdat* ("d" explosiva) y *'eš^{e}dat* (por la "e" media inicial). Además, falta el "shevá" debajo de la letra "shin".

Seguramente, ninguna de esas lecturas es correcta. Sacadas las vocales (tardías) nos quedan las consonantes *'šdt*, que en el alefato hebreo son casi idénticas a *šrt* ("d" y "r" son extremadamente parecidas). Conocido es el recurso de los masoretas de *sustituir* (y no de revocalizar solamente) palabras odiadas por otras, denigrantes, cuyas vocales orientaban a la lectura con consonantes no escritas[32]. O también para reemplazar términos positivos, no pronunciables por respeto, como YHWH, que siempre lleva las vocales de "Adonay".

¿Cuál sería entonces el vocablo aludido por la vocalización masorética en Dt 33,2? Tiene que ser una palabra de signo positivo, ya que es alguien (o algo personificado) que acompaña a Yavé mismo. Lo que esas vocales traen a la memoria de inmediato es *šema'* (arameo), "el Nombre". Es bastante común esta sustitución.

---

31 Cf. Ulrich Hübner, "Der Tanz um die Ascheren": *Ugarit Forschungen* 24 (1992) 121-130 (cf. el resumen de la p.127). Cf. la crítica a esas interpretaciones en John Day, *op. cit.* 401-403.

32 Por ejemplo, Mélek, un título demasiado honroso para Baal, según los escribas judíos, lleva las vocales "o-e", no para que se lea Mólek (este Dios nunca existió!!!) sino *bošet*, "vergüenza".

¿Habrá sucedido entonces que, en algún momento tardío de la formación del texto, con el alefato cuadrado ya en uso, se suprimió la mención original de Asherá (*šrt*), deformando su nombre en *šdt*, con sólo retocar la "r", muy parecida a la "d"?

Lo importante era erradicar la menor sospecha de la presencia de una Diosa como Asherá junto a Yavé.

1 R 15,13: el nuevo rey Asá realiza una reforma, quitando los símbolos de otros Dioses, retirando a su madre el título de Gran Dama, "por cuanto había hecho una *mifleset* (algún objeto cúltico) para Asherá; rompió Asá las *mifleset* (en sing. en 2 Cr 15,16) y (las) quemó en el torrente del Cedrón". Debían ser objetos de madera. Se trataba, por otra parte, de un culto en el palacio, y por tanto oficial.

1 R 18,19b: Elías manda juntar a los 450 profetas de Baal "y los 400 profetas de Asherá". Esta última referencia suele considerarse una glosa. Si lo es, quien la incorporó tenía claro que Asherá era una Diosa (en este caso, en paralelo con Baal).

2 R 21,7: Manasés retrotrae las cosas a la época de Ajab y, entre otros actos, "puso la escultura de Asherá, que había hecho, en la casa (templo) de la cual había dicho Yavé...". El redactor siente tal compañía como una injuria al nombre de Yavé, señal de que era importante en la conciencia del rey y del pueblo.

Nótese que aquí no se habla de un "poste" sino de una estatua, lo que nos permitirá entender la doble acción de Josías contra la Diosa (cf. los dos textos siguientes).

2 R 23,4: Josías ordena sacar de la casa de Yavé "los utensilios fabricados para Baal y para Asherá y para todo el Ejército de los Cielos y los quemó fuera de Jerusalén..."[33].

Ilu está olvidado en la Biblia en cuanto Dios cananeo, por el hecho de que su forma hebrea (*'el*) representa de hecho la asimilación de aquél a Yavé, Dios de Israel, como lo señala este mismo nombre (*Yisra-'el*) y tantos otros (*'abî-'el* = "Ilu es mi Padre"/*Yô-'el* = "Ilu es Yavé", etc.). Por esa razón, en varios textos bíblicos, entre ellos 2 R 23,4, es Baal quien está asociado a Asherá, por supuesto que cuando no lo es el mismo Yaẃ, ya asimilado a Ilu.

2 R 23,7: Josías, además, "derribó los 'camerinos' de los hieródulos (*haqq^{e}dçšîm*) enclavados en el templo de Yavé, donde las mujeres tejían 'doseles' para la (diosa) Asherá[34].

El verbo "tejer" remite indudablemente a tejidos. Por eso algunos traducen *battîm* por "vestidos". Debía tratarse en ese caso de vestidos hechos para la estatua de Asherá, una práctica atestiguada en otros textos respecto de las estatuas de los Dioses[35].

Pero en el v.7a los *battîm* son "derribados", lo que puede referirse a algún tipo de estructura, aunque sea mínima, como un "camerino" o un dosel. Si los *battîm* que tejían las mujeres de Jerusalén para Asherá no derivan de *bayit* "casa" (como en 7a) sino de otra raíz, atestada en Ugarit (*b-t-t*) con el sentido de "pieza o corte de vestido"[36], lo que las mujeres fabricaban en aquellos "camerinos" eran telas para formar un dosel que cubriera a éstos[37].

---

33 Sobre los alcances de esta reforma, cf. G. del Olmo Lete, "Antecedentes y concomitantes..." (nota 14).

34 Traducción de G. del Olmo Lete, "Antecedentes y concomitantes...", 116.

35 *Ibid.*, 118s.

36 G. del Olmo Lete y J. Sanmartín, *Diccionario de la lengua ugarítica*, vol.1, AuOrSup. 7; Sabadell (Barcelona), AUSA, 1996, 122.

37 G. del Olmo Lete, "Antecedentes y concomitantes...", 120.

b) En plural[38]

Jueces 3,7: "Hicieron los hijos de Israel lo malo a los ojos de Yavé, olvidaron a Yavé, su Dios, y veneraron a los Baales y a las Asherôt (Ashtarôt, en los lugares paralelos de 2,13; 10,6; 1 Sm 7,4 y 12,10)". La queja, sin mención de Dioses, se repite al inicio de los relatos sobre jueces mayores (3,12; 4,1; 6,1;13,1).

Es la única mención de Asherôt, en plural, en la Biblia.

3.2. Asherâ como objeto cúltico ("poste")

a) En singular

Dt 16,21: "No te plantarás poste (*'ašerâ*) alguno, ningún leño, que te hagas, junto al altar de Yavé, tu Dios".

Esta prohibición revela varias cosas:

* El objeto que simboliza a Asherá (por eso la designación) está hecho de madera;
* En segundo lugar, es "plantado", lo que no se dice de una escultura sino de un tronco o poste;
* Por fin, su instalación "junto al altar de Yavé" indica el carácter cúltico del símbolo, y sobre todo la asociación de la Diosa simbolizada con el propio Yavé.

Jc 6,25: el padre de Gedeón tenía un altar de Baal, con una *'ašerâ* (poste) junto a él (también los v.28b.30), que es "quemada" (v.26).

1 R 16,32-33: Ajab, rey de Israel, "alzó un altar a Baal en el santuario de Baal que edificó en Samaria, e hizo Ajab la *'ašerâ*...".

El historiador deuteronomista se queja en 2 R 13,6b de que en tiempos de Joacaz "la *'ašerâ* siguió en pie en Samaria".

2 R 17,16: El "editor" deuteronomista postjosiánico explica la ruina de Samaria porque "abandonaron todos los mandamientos de Yavé y se hicieron una fundición, los dos becerros, e hicieron una *'ašerâ* y se postraron ante todo el Ejército de los Cielos y veneraron a Baal".

2 R 18,4a: El rey Ezequías "apartó los lugares altos (*bamôt*), rompió las estelas (*massebôt*) y rompió la *ašerâ*".

2 R 21,3: Manasés deshace la reforma de su padre Ezequías y restablece (nada menos que en el templo de Yavé, v.4) los cultos no yavistas, como otrora Ajab: "Erigió altares a Baal e hizo una *'ašerâ* como había hecho Ajab..." (v.3b).

2 R 23,6: Antes habíamos leído en el v. 4 una referencia a la Diosa Asherâ; ahora, en el 6, Josías "sacó la *ašerâ* de la casa de Yavé fuera de Jerusalén, al torrente Cedrón, y la quemó en el torrente Cedrón y la redujo a polvo; luego arrojó su polvo sobre la tumba de los hijos del pueblo".

La conjunción de los dos pasajes nos ofrece una imagen completa de la Diosa y su símbolo representativo. Allí termina la historia de este símbolo en el libro de los Reyes.

2 R 23,15b: El texto supone que también había una *ašerâ* en Betel desde mucho antes de Josías, y que éste "quemó".

---

[38] Respecto de los plurales colectivos "los Baales", "las 'Ashtarot" (Jc 10,6; 1 Sm 12,10), "las Asherôt" (Jc 3,7), ver el excelente análisis de Baruch Halpern, "The Baal (and the Asherah)", 115-154.

b) En plural:

En pocos lugares encontramos *ašerôt* ("los postes"), para designar el símbolo específico de la Diosa Asherá. Así, en 2 C 19,3; 33,3 (singular en 2 R 21,3). En general, el plural aparece en *masculino* (*ašerîm*) en una larga lista de textos[39], que al mismo tiempo enumeran diversos otros símbolos divinos o instalaciones cúlticas.

En esos pasajes el término ya ha perdido su sentido originario de símbolo de la Diosa Asherá. Más aun, la "masculinización" del vocablo es otra manera de "erasio memoriae" para alejar hasta el recuerdo de la Diosa. Otro recurso equivalente, usado a través de toda la tradición cristiana, es traducir los diversos términos que indican los símbolos de los Dioses y Diosas, entre ellos *ašerâ* o *ašerîm*, por el vocablo despectivo, injusto y falso de "ídolo(s)". El lector no tiene más que buscar la entrada "ídolo" en una concordancia. Cuando se desprecia dogmáticamente la experiencia religiosa del "otro", esos códigos interpretativos parecen *normales*.

4. Conclusión

* Nos hemos ceñido al tema de la Diosa Asherá porque sus implicaciones en la religión de Israel – sobre todo como una Diosa especialmente asociada al culto a Yavé – fueron diferentes a las que conciernen a otras Diosas. Sobre éstas, en especial 'Attartu (Ashtarté), 'Anat y la Reina de los Cielos, es necesario también estar bien informados. A veces se leen cosas muy confusas, sobre todo en cuanto a la *función* de cada Diosa.

* Por otra parte, los textos cuneiformes alfabéticos (y algunos silábicos) de Ugarit, así como los recientes hallazgos epigráficos en el sur de Israel, nos permiten una relectura fresca de algunos pasajes bíblicos.

* Sobre todo, el conocimiento del profundo trabajo de erradicación y de "erasio memoriae" de Asherá en el proceso de monoteización masculina (que rindió efecto total) nos hace ver la importancia que tuvo esta Diosa en el antiguo culto de Yavé. Al mismo tiempo, *para nosotros*, surge con mucha fuerza la figura eminente de Asherá.

* Otro dato de esta exploración nos indica que resulta dudoso el lenguaje tradicional de la exégesis bíblica cuando habla de "sincretismo", o de retroceso en la religión de Yavé. Como si todo fuera "contaminación" de los cananeos u otras culturas. Más bien, debemos comenzar a hablar de una religión compartida, parte de un contexto cultural común. Los procesos históricos llevaron a Israel a "diferenciarse" especialmente de su entorno. El resultado fue desembocar en un monoteísmo estricto, que optó por un Dios masculino, en el que nos hemos quedado[40]. ¿Hasta cuándo?

J. Severino Croatto

---

39 Esta lista es la siguiente: En el Pentateuco: Ex 34,13; Dt 7,5 y 12,3 (tres normas iconoclastas). En la tradición D: 1 R 14,15.23; 2 R 17,10; 23,14. En el corpus profético: Is 17,8; 27,9; Jr 17,2; Mi 5,13. En el Cronista: 2 C 14,2; 17,6; 24,18; 31,1; 34,3.4.7. La mayoría de estos pasajes son tardíos.

40 Una mayor elaboración de esta idea en el otro artículo en este número de *RIBLA* (ver la nota 1).

HAROLDO REIMER

NO VERÁS EL CUERPO DE DIOS
Anotaciones sobre la corporeidad de YHWH en la Biblia Hebrea

Resumen
Este artículo presenta algunos apuntes sobre la complejidad de la temática de la corporeidad de YHWH en la Biblia Hebrea. Tres puntos básicos serán enfocados: la tendencia anicónica del antiguo Israel, la ambigüedad entre el ver y no ver el cuerpo de Dios y la profusión de imágenes conceptuales sobre el cuerpo divino.

Abstract
This article presents some points on the complexity of the theme of the corporality of YHWH in the Hebrew Bible. We will focus on three basic points: the anti-iconic tendency in ancient Israel, the ambiguity between seeing and not seeing the body of God, and the abundance of conceptual images about the body of the Divine.

"...la Biblia sugiere claramente que Dios tiene forma, y que Moisés, al oír a Dios hablar, tuvo permiso para contemplarla, o por lo menos la parte de atrás..."

Spinoza

En la Biblia Hebrea parece haber una tendencia teológica creciente de que no se debe hacer imágenes de la corporeidad de Dios. Tal afirmación viene apoyada en el segundo mandamiento (Ex 20,4-5; Dt 5,8-9), que prohibe toda y cualquier práctica de imagen y escultura, y reforzada en la afirmación de Ex 33,20 de que ningún humano (*'adam*) pueda ver la faz (*panay*) de YHWH y vivir. Durante mucho tiempo eso fue tomado como la afirmación dominante en el análisis y en la investigación sobre la realidad del antiguo Israel. La arqueología y el análisis más perfeccionado de los textos sagrados, desde la perspectiva de género y de erotismo, con todo, han evidenciado ejemplos de producción pictográfica e iconográfica en el día a día de este pueblo.

Sobre la temática de la corporeidad de YHWH en la Biblia Hebrea, se puede trabajar con tres percepciones básicas:

1. Teológicamente hay una tendencia creciente y dominante por evitar y vetar toda y cualquier representación iconográfica de Dios en el antiguo Israel, junto a la prohibición de adorar otras divinidades.

2. Cuando se trata de descripciones sobre "ver a YHWH" hay una tendencia de velar y desviar la mirada.
3. Cuando hay una descripción imaginativa de Dios, se verifica una riqueza muy grande en las imágenes y concepciones; aquí el cuerpo de YHWH gradualmente recibe contornos antropomórficos masculinos, conviviendo, por ende, con una serie de imágenes en que la divinidad es descrita en formas femeninas.

En este artículo pretendemos hacer tan solo algunos apuntes rudimentarios sobre lo complejo de la temática de la corporeidad de YHWH en la Biblia Hebrea. Las referencias a la literatura complementaria quieren alargar el horizonte en la medida en que sirven de apoyo para estos apuntes.[1]

1. Adoración exclusiva y veto a las imágenes

Un *impulso anicónico* parece ser la marca distintiva de la religión del antiguo Israel. Más y más, a lo largo de los textos de la Biblia Hebrea y del desarrollo de la religión israelita, se va percibiendo la disminución o hasta la ausencia de imágenes que representan a Dios o a divinidades. Eso se percibe sobre todo mirando atentamente la secuencia cronológica de los códigos legales de Israel. La tendencia de no hacer imágenes parece ser algo distintivo de ese Israel, diferente de lo que sucede en su entorno cultural y geográfico.

Teológicamente, esa marca distintiva parece estar íntimamente relacionada con los dos primeros mandamientos como aparecen en las versiones del Decálogo: la adoración exclusiva a YHWH y a la prohibición de hacer imágenes en escultura (Ex 20,4-5; Dt 5,8-9). También en otros códigos legales ésa es la línea teológica dominante. En el código de la Alianza (Ex 20,20-23,19), la prohibición de las imágenes abre el código (Ex 20,20) y la adoración exclusiva, no obstante su formulación negativa, marca el centro de la estructura concéntrica de este código Ex (22,19). También en el llamado decálogo ritual/cultural de Ex 34 ese veto está presente (Ex 34,17) así como también en las maldiciones de Dt 27 (v. 15).

De una manera muy especial, esa tendencia anicónica está presente en el Deuteronomio. Aquí, comedidamente, la adoración exclusiva de YHWH que es también prohibición de imágenes, llega a su ápice. Se afirma en la ley, que cualquier tentativa de adoración de otras divinidades o su representación iconográfica deberá ser investigada y castigada con la muerte de los culpables (Dt 17,1-15). Sobre todo en las partes reflexivas del Deuteronomio aparece la negación contundente de cualquier *imagen visual* de la divinidad:

> "Y habló YHWH para ustedes en medio del fuego;
> voz/sonido de palabras oyeron,
> *imagen ninguna* vieron; únicamente voz/sonido (oyeron)" (Dt 4,12).

---

[1] Son de gran valor los siguientes trabajos: Howard EILBERG-SCHWARTZ, *O falo de Deus e outros problemas para o homem e o monoteísmo*, Rio de Janeiro: Imago, 1995; Daniel BOYARIN, *Israel Carnal – lendo o sexo na cultura talmúdica*, Rio de Janeiro: Imago, 1994; Othmar KEEL y Christoph UEHLINGER, *Goettinnen, Goetter und Gottessymbole*, Friburgo/Basiléia/Viena: Herder, 1992.

La negación de cualquier imagen visual vuelve a ser enfatizada en los versículos siguientes:

> "no vieron *cualquier imagen/forma* en el día en que habló YHWH" (v.15);
> "(no) harán para ustedes *imagen de escultura* en cualquier forma de ídolo: *masculina o femenina*" (v.16).

Con esto, la tendencia anicónica llega a sus formulaciones más elaboradas. En ese proceso hubo sin duda, una fuerte influencia de la polémica profética de Oseas y Elías contra la adoración de otras divinidades como Baal y Ashera, así como a su exigencia por una adoración exclusiva a YHWH y por oír su palabra.[2] La corporeidad y la visualidad van dando lugar al oír de la palabra de la divinidad.[3] Esto es sintomático en el relato de la experiencia de Elías en el monte Horeb (1 Rs 19,1-14). Diferente a Moisés Ex 33, Elías no ve nada, solamente escucha el sonido de una "brisa suave" o "voz susurrante" (*qol demamah*). La palabra se torna cada vez más en el elemento de la relación con Dios.

Si colocamos la pregunta del porqué de este impulso anicónico del antiguo Israel, una de las posibles respuestas sería la de que gradualmente se haya instaurado en ese pueblo la conciencia o la noción más abstracta de Dios, simultáneamente, sin embargo, la corporeidad de YHWH es evitada porque la afirmación de la exclusividad de YHWH, sin cualquier parcería o compañera divina, levantaría la pregunta por la anatomía de YHWH y por su sexualidad y anatomía. "Hacer imágenes de Dios habría obligado a los israelitas a ser explícitos sobre las características sexuales secundarias de la divinidad, tales como por el rostro"[4] y sobre todo por los órganos genitales.

A pesar de esa tendencia contra la representación visual de Dios, varios textos de la Biblia Hebrea conciben a YHWH en la figura de un Dios sexuado, a saber un "Dios-padre". En verdad, la imagen de un Dios padre es una de las imágenes populares que la literatura israelita emplea para conceptualizar a la divinidad. Frecuentemente Dios es descrito como "Dios de los padres" o "padre de Abrahán, Isaac y Jacob" o simplemente "tu padre" (Gn 26,24; 28,13; Ex 3,13-16; Dt 1,11; 4,1; 32,6). Hay textos en que YHWH es invocado como "padre" (Is 64,7; Mi 2,7; Jr 3,4.19). Aquí muy probablemente hay una influencia de la religión de Canaán donde Dios reiteradas veces recibe el atributo de "padre". En Israel gradualmente parece haber una identificación del Dios creador con el Dios padre. Si este es el caso, la tendencia de no representar visualmente este padre divino es una consecuencia de la práctica de las leyes de respeto a la imagen del padre terreno.

Varios son los preceptos legales que prohiben, por ejemplo ver la desnudez del padre (Lv 18,7-8.22; 20,11; cfr. Ez 22,10). El texto más claro es el de Gn 9,20-25. Aquí, después del "diluvio", el patriarca Noé es visto por sus hijos en su desnudez. Dos hijos desvían la mirada y el otro, Cam, encara activamente la desnudez del padre (v.22.24). Esta historia trae complicaciones en lo que atañe al erotismo masculino. Noé fue visto como "objeto pasivo por la mirada de alguien"[5] y eso es aso-

---

[2] Sobre esto, ver Frank CRUSEMANN, *Elia – die Entdeckung der Einheit Gottes*. Guetersloh: Chr. Kaiser/Guetersloher, 1997, especialmente pp.20-28.
[3] Howard EILBERG-SCHWARTZ, *O falo de Deus*, p.148.
[4] Howard EILBERG-SCHWARTZ, *O falo de Deus*, p.143/4.
[5] Howard EILBERG-SCHWARTZ, *O falo de Deus*, p.110.

ciado a la vergüenza y deshonra. La exposición voluntaria e intencional de los órganos genitales no constituía ni problema ni deshonra. Esto es evidenciado por ejemplo en el juramento del siervo de Abrahán en Gn 24,1-4. El siervo, para hacer el juramento, tuvo que colocar la "mano por debajo del muslo" del patriarca (v.2 - cfr. también Gn 47,29-31). Así como un posible deseo erótico en la visión pasivo de la figura paterna podría originar vergüenza y deshonra, así también podría pasar con la representación de la figura del "padre divino". Hay posibilidad de que la prohibición a cualquier imagen visual en la literatura legislativa del antiguo Israel podría haber querido resguardar la honra de ese "padre divino". Así también la supresión de consortes femeninas para YHWH procuraría evitar exponer la sexualidad o "ver/descubrir la desnudez" del propio Dios.

Frente a esta línea dominante de des-erotización de la concepción de Dios, sobre todo en los textos de matiz deuteronómico en la Biblia Hebrea, lo descubierto en Kuntillet Aijrud, de una imagen de un Dios erotizado, estilizado con un pene bien pronunciado, al lado de sus consortes femeninas (Asheras!?) es desconcertante y esclarecedor.[6] Esa imagen y la mayoría de los descubrimientos en ese sitio arqueológico son fechadas en el siglo VII-VI aC. Esto por el hecho de que la tendencia *anicónica* del antiguo Israel convivía con tradiciones o reminiscencias de imágenes visuales de la divinidad.

2. Ver y no ver el cuerpo de YHWH

Dentro de la línea dominante de que no se puede ver y representar la presencia de YHWH, o de su corporeidad, hay algunos textos que notoriamente parecen constituir una excepción. Como rastreador de estos textos, aplicamos el ver hebreo "ver" (*ra'ah*) y sus similares sinónimos *hazah y nabat*. Se detecta así una serie de *imágenes visuales*.

Entre estos textos se destaca la afirmación de Ex 24,10 de que Moisés, Aarón, Nadab, Abihú y setenta ancianos "*vieron al Dios de Israel*". El texto recibe todavía un *crescendo* en la medida en que el v. 11 afirma: "*vieron* a Dios, y *comieron y bebieron*". Se verifica aquí el empleo secuencial de dos verbos hebreos para describir el acto de ver: *ra'ah* y *hazah*.

En el decisivo capítulo de Ex 33, el intercesor Moisés efectúa la religación del Israel de la alianza rota con Dios, éste después afirma que conoce a YHWH por el nombre (v. 17), hace el pedido explícito de *ver la gloria* de YHWH. Dios concede parcialmente este pedido, dejándose "*ver las espaldas*" (v. 22-23), agregando la justificación de que "*mi cara no se verá/no se puede ver*" (v.23).

Incitante también es la afirmación de Núm 12,6-8 en que YHWH habla con Moisés "*cara a cara*", sin enigmas, y "él (Moisés) *ve la forma/imagen de YHWH*" (v. 8).

Dentro de la tradición profética hay algunos textos que destacan ese "*ver a Dios*". Am 9,1 es un texto bien explícito. En su quinta visión, el profeta afirma: "*vi Adonay* de pié junto al altar". En la visión, el profeta acumulativamente todavía tiene una audición. Algo similar se da con Isaías en su "visión inaugural": "*vi Adonai*

---

6 Ver las lúcidas formulaciones de Othmar KEEL y Christoph UEHLINGER, *Goettinnen, Goetter*, p.236-282.

sentado sobre el trono" (Is 6,1). Aquí son los querubines que expresan palabras de alabanza y espanto (v. 3-6). El profeta *Miqueas* tiene una visión semejante, reuniendo a Dios y un trono: "*vi YHWH* sentado en el trono" (LXX lee: *teón Israel*). La descripción profética más contundente en el sentido de ver a Dios es la de Ez 1,26-28. En su visión vocacional, este profeta ve un trono, ricamente adornado y como tal descrito, y sobre él asentada una "*figura con apariencia/vista humana*" (v. 26). En esta línea, el texto de Dn 7,9 acrecienta la visión del "*anciano de días*" sentado sobre el trono.

Vale todavía añadir la exclamación de Job al final de la doble teofanía y del doble discurso de Dios: "y ahora mis ojos *te han visto*" (Job 42,5).

En todos estos textos que hablan del *ver a Dios* hay dos cosas que se pueden observar:

a) hay una tendencia en velar lo que está siendo visto;
b) las informaciones dadas son suficientes para deducir que "la divinidad es imaginada como teniendo forma humana".[7]

La tendencia de ocultar lo que he visto, queda clara en la mayoría de los textos. En Ex 24,10-11, al describir que los líderes de Israel *vieron a Dios de Israel* (*'elohim*), hay un desvío del ver para el que está debajo de los pies de la divinidad: "debajo de sus pies había como un pavimento de zafiro, tan puro como el propio cielo". En el momento culmen del relato de esta visión, se desvía el ver para un accesorio circundante. Sin embargo, permanece el registro de este encuentro mítico-divino en que líderes de Israel *vieron a Dios* y tuvieron una comida *cúltico-celebrativa* de alianza en presencia de la divinidad.

La tendencia de velar o desviar el ver es similar en las visiones de Amós. En Am 9,1, el profeta *ve a Adonai* apostado de forma no elegante sobre el altar, probablemente el altar de Betel. Después ese climax visual, el ver o la atención es desviado para una audición que indica la destrucción del lugar sagrado y sus funcionarios: "hiere los *capiteles* y se estremecerán los umbrales, y haz pedazos (=el templo) sobre la cabeza de todos ellos". En la tercera visión de Amós, se da algo parecido. "Me hace ver también esto: es *Adonai* apostado sobre un muro de estaño (*'anak*). Y estaño (*'anak*) en la mano de él".[8] En vez de describir la corporeidad de la divinidad vista, se desvía el ver hacia un detalle circundante o periférico.

Este recurso de la desviación es más dudoso en la visión que el profeta Ezequiel tiene de la *gloria de YHWH* (Ez 1,26-28). En esta visión, la figura en *apariencia humana*, que representa el propio YHWH, es observada desde la parte central del cuerpo, esto es, desde las caderas o el dorso (*matnayim*). Hay como una fijación del ver en la región próxima de los órganos genitales. De ahí rápidamente se desvía el ver para encima, retornando nuevamente al centro, y de ahí para abajo, aumentando una serie de atributos circundantes para cualificar el objeto de la visión (metal brillante, apariencia de fuego, brillo). El cuerpo del *ser en apariencia humana* que podría ser mejor descrito es condicionado por atributos figurativos.

---

7 Howard EILBERG-SCHWARTZ, *O falo de Deus*, p.83.

8 Sobre la interpretación de *hapax* hebreo *'anak* como "estaño", ver Haroldo REIMER, *Richtet auf das Recht! Studien zur Botschaft des Amos*, Stuttgart: Katholishes Bibelwerk, 1992, especialmente p.177-182.

En Ex 33,17-23, donde se trata del pedido de Moisés de *ver la gloria* (*kabod*) de *Dios*, esto es, su corporeidad, la perspectiva del texto es desviar del ver frontal para YHWH, permitiendo solamente el *ver las espaldas* de la divinidad. La prohibición en el hablar divino es incisivo: "*pero mi rostro no se puede ver* (*panay*), porque el humano no puede *verme y continuar viviendo*" (v. 20.23). El presupuesto es diferente de los textos anteriores, sobre todo de Ex 24. Aquí, *ver a Dios* permanece sobre la prohibición de la negación. La concesión de poder *ver a Dios por las espaldas* (*'ahôr*) parece ablandar lo prohibido. YHWH hará pasar su bondad, o belleza (*tûbî*), delante de la faz de Moisés, pero este solo podrá ver a Dios *por las espaldas*. ¿Qué significa ese velar?

La expresión "ver la faz de Dios" puede metafóricamente ser indicativo para la presencia de la divinidad como un todo y para el estar en la presencia de ella, como por ejemplo con ocasión de la visita periódica al templo (Ex 23,15.17; 34,23; Dt 16,16; 31,11, etc). También se habla de buscar "la faz de Dios" en momentos de dificultades (Sal 24,6; 2 Sam 21,1; Sal 27,8, etc). Dios también puede esconder "su faz" (Dt 31,17; Is 8,17; 64,6; Sal 10,11). La "faz", metafóricamente, otorga la presencia y la acción de Dios en la historia de su pueblo y en la creación como un todo. Aunque permanezca la curiosidad por la "forma" de la presencia divina, no necesariamente hay una implicación de corporeidad. "Faz" puede ser mucho más que rostro y menos que cuerpo de Dios.

En Ex 33, sin embargo, la afirmación de "ver a Dios por las espaldas" justamente suscita la pregunta por el cuerpo de Dios. Pues la expresión "espaldas" (*'ahôr*) es utilizada en algunos textos para indicar la parte de atrás de un cuerpo concreto (1 Re 7,25; 1 Co 4,4; Ez 8,16).

Aquí al mismo tiempo en que se quiere afirmar la corporeidad de Dios, se hace un desvío del ver la parte frontal de Dios.

La pregunta que se coloca es por el sentido de estos visuales de la corporeidad de Dios y sus respectivas velaciones. Muy probablemente estamos aquí delante de tradiciones distintas o desviadas, alternativas o concurrentes a la línea dominante del veto a las imágenes visuales. En estos varios textos, también en aquellos apuntados en el item anterior, no se trata simplemente de una secuencia temporal o evolutiva de los textos. Hay *insights* desviados que indican para grupos de *traductores y/o traductoras* y sus tradiciones distintas en su relación con la divinidad. Se podría decir que en estos textos la corporeidad y la dimensión erótica del cuerpo de Dios es intencionalmente mantenida y velada.

Esa ambigüedad en relación a las imágenes visuales acerca de Dios en los textos y la consecuente desviación del ver muy probablemente tiene que ver con la cuestión de la definición explícita del sexo de YHWH. El ver frontal para la "faz" o para las "caderas/lomo" definiría la pregunta por los atributos *antromórficos* de YHWH. Al mismo tiempo que eso es provocado por los subterfugios en los textos, es eso que se quiere evitar. Se podría preguntar si esa tendencia de velación de las visiones de la corporeidad de YHWH tiene que ver con la cuestión de la preservación de la honra y respeto a Dios en analogía a la figura del patriarca (Gn 9,20-15). Evitando ver a YHWH como objeto "pasivo", como lo hacen los hijos "virtuosos" de Noé, se evitaría suscitar cualquier sentimiento de vergüenza y vejamen para Dios. Resta, así el recurso de representaciones conceptuales de Dios.

La tendencia de velación del cuerpo de YHWH en las imágenes visuales también podrían estar encubriendo un constreñimiento de los hombres de Israel en su relación con una divinidad masculina, visualmente caracterizada como tal. Delante de una divinidad masculina, restaría a los hombres de Israel el papel de un "Israel feminizado"[9] o un relacionamiento visual de connotaciones homo eróticas. Las dos cosas se quieren evitar con la tendencia de la velación del cuerpo de Dios y de la desviación del ver en los textos en que la corporeidad es representada o insinuada. La ambigüedad, no obstante, continúa persistiendo.

3. Representaciones conceptuales de Dios

En los textos de la Biblia Hebrea claramente se percibe una desproporción entre la tendencia anicónica del antiguo Israel, aliada a las tentativas de velación de la corporeidad de Dios, y las muchas representaciones conceptuales (palabras) sobre el cuerpo y la sexualidad de YHWH. Estas representaciones son fuertes en la literatura profética, destacándose la de Oseas, Jeremías y Ezequiel, los tres profetas, hombres "mal amados"[10]. Ahí la corporeidad de YHWH recibe claramente contornos de *sexualidad masculina*, pues los textos, en general trabajan con la metáfora del casamiento, concibiendo a *YHWH* como el *hombre-marido* fiel e Israel como la mujer-esposa, generalmente infiel y/o prostituta.

Aparentemente, el primero en desarrollar esta metáfora fue el profeta Oseas, en la segunda mitad del siglo VIII aC.[11] La metáfora del casamiento sirve aquí para describir la relación de alianza entre YHWH e Israel, asumiendo Dios los caracteres masculinos e Israel tipificaciones femeninas, que no raramente están traspasadas de profunda misoginia.[12] La propia metáfora ya sería expresión de la cuestionable o comprometida dignidad de ese compromiso de alianza. Las prácticas de idolatría, que se tornan concretas en la adoración a otras divinidades a más de la de YHWH, son caracterizadas como adulterio y prostitución (*zonah*) de parte de Israel. YHWH es concebido como un Dios celoso, que exige la fidelidad de su amante o la consecuente renuncia a sus "adulterios" y "prostituciones". Un texto ejemplar es el de Os 2,4:

> "ella no es mi mujer, y yo no soy (más) su marido,
> para que aparte de su rostro sus prostituciones y de sus pechos sus adulterios".

---

9 Sobre esto, ver el capítulo "Desmaculinizando Israel" en Howard EILBERG-SCHWARTZ, *O falo de Deus*, p.163-191.

10 Sobre esto, ver el interesante y cautivante estudio de Nancy Cardoso PEREIRA, "...sem perder a ternura: Jamais! De homens mal-amados e mulheres prisioneiras no amor", en *Revista de Interpretação Bíblica Latino-America*, vol.37, 2001.

11 Sobre la interpretación de los textos de Oseas, referentes al tema de la "prostitución" y sus implicaciones sociales ver el estudio de Tânia Mara Vieira SAMPAIO, *Movimentos do corpo prostituído da mulher - Aproximações da profecia atribuída a Oséias*, São Paulo: UMESP/Loyola, 1999, especialmente p.69-78.

12 Ver el estudio de Tânia Mara Vieira SAMPAIO, "O corpo excluído de sua dignidade. Uma proposta de leitura feminista de Oséias 4", em *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis/São Leopoldo, 1993, vol.15, p.28-36. Para la interpretación de "mal-amado", ver Nancy Cardoso PEREIRA, "...sem perder a ternura: Jamais! De homens mal-amados".

En Oseas también hay otras representaciones divinas, que veremos más adelante.

El profeta Jeremías, en la segunda mitad del siglo VII aC, continúa desenvolviendo la metáfora del casamiento para designar la relación entre YHWH, el *Dios-hombre*, y su esposa Israel. Esta relación heterosexual entre Dios y su pueblo Israel es vista por Jeremías como eróticamente "caliente" sobre todo en tiempos iniciales, en el tiempo de la "juventud" o del "desierto". Así informa el texto de Jr 2,1:

> "Yo me acuerdo, en tu favor, del amor (*hesed*) de tu juventud,
> del cariño de tu tiempo de noviazgo, cuando me seguías por el desierto".

Esa relación "ardiente" de los primeros tiempos acaba redundando en la "prostitución", lo que en términos concretos, en la evaluación de este profeta también mal-amado, significaba la adoración a otras divinidades sobre todo divinidades femeninas como Ashera e la "reina de los cielos" (Jer 44). Esta relación perturbada por la prostitución/idolatría, con todo, podría llegar a ser restaurada en algún tiempo futuro (Jer 3,1; cfr. Os 2,18). El *Dios masculino YHWH* aguarda el retorno de la fiel esposa Israel.

También en la profecía de Ezequiel, "el más mal-amado de todos", Israel recibe características femeninas en cuanto que su Dios es concebido como *Dios-hombre*. Más fuerte que las anteriores, las representaciones de la alianza asumen connotaciones de la intimidad sexual.

> "Pasando yo junto a ti, te vi, y he aquí que tu tiempo era tiempo de amores;
> extendí sobre ti la orla de mi manto y cubrí tu desnudez,
> me comprometí –contigo por juramento y entré en alianza contigo– oráculo de YWHW,
> y tú te tornaste mía" (Ez 16,8).

La expresión "extender el manto" es claramente indicativa para una relación sexual (ver Rut 3,9). La expresión "entrar en alianza" (*bw'*), que utiliza el verbo "entrar" al inverso de lo usual "*cortar* una alianza" (*karat*), podría tener una connotación sexual, en la medida en que el verbo *bw'* frecuentemente es usado para expresar una relación sexual. La expresión final "tú te tornaste mía" indica para una consumación, por lo menos metafórica, de esa relación íntima y sexual-erótica.

Los caminos descarriados del alejamiento de Israel de junto a YHWH y la concurrente adoración a otros dioses y otras diosas hacen a YHWH asumir, en las representaciones de Ezequiel, el papel de Dios-hombre, celoso, traicionado y mal-amado, que promueve el juicio de la mujer-adúltera y de sus amantes (Ez 16,35-42). También en Ez 23 la relación entre YHWH e Israel es representado en la imagen del Dios-hombre y su relación con dos mujeres, Oolá y Oliva, representando Samaria y Jerusalén. Ambas son representadas como los amores primaverales de YHWH. El les "apretó los pechos" y "palpó los senos de su virginidad" (v. 3). Ellas, sin embargo, "se inflamaron" atrás de otros, mal-amado y provocando el celo de YHWH, el Dios engañado y mal-amado. Sobre todo en la descripción de Oliva/Jerusalén hay una indicación para las dimensiones sexuales y eróticas de los amantes competidores de YHWH. El texto de Ez 23,20 destaca:

"Se enardeció por sus amantes, cuyos miembros eran como los del burro;
y cuyo esperma era como el esperma de los caballos".

Anatómicamente, la corporeidad de YHWH es representada con características sexuales masculinas. La descripción de las dimensiones sexuales de los amantes competidores de YHWH y su sexualidad posiblemente permiten, por un lado, pensar que Ezequiel, en sus representaciones casi pornográficas, supone el cuerpo de YHWH en proporciones por lo menos semejantes. La imagen visual descubierta en Kuntillet Aijrud podría ser ilustrativa para eso.

La otra posibilidad es de que el propio profeta esté transfiriendo su constitución físico-anatómica para YHWH, sabiéndose o sintiéndose en desventaja con los competidores. YHWH, el Dios cuyo cuerpo es tendenciosamente velado o cuya representación visual es totalmente prohibida expresa, en la profecía de Ezequiel, una gama de sentimientos de inferioridad sexual y desventaja anatómica. La pérdida de la corporeidad de YHWH, seguida de la creciente tendencia *anicónica* de Israel, conlleva la ambigüedad en la "psicología de Dios", según la visión de Ezequiel.

Aquí, experiencias de relaciones amorosas, erótico-sexuales en la biografía de los profetas interfieren en las representaciones de la corporeidad de la divinidad. Simultáneamente, esas concepciones visuales de un Dios masculinizado y "mal-amado" son portadoras, formadoras y reforzadoras de clichés misóginos en la cultura del antiguo Israel. Los hombres mal-amados del Israel antiguo podrían, con esas imágenes conceptuales misógenas, "descargar" en las mujeres su atraso y su posible dificultad en la identificación con un Israel *feminizado* y prostituido. La herencia de esta producción teológica se encuentra en otras partes de la Biblia (ver Ap 17), dejando marcas de su "historia de los efectos" en la producción y reproducción de discursos teológicos misógenos y anticuados y sus nefastas consecuencias sobre todo en la historia de opresión y subyugación de las mujeres, también en la actualidad.

Aunque en las representaciones conceptuales de YHWH en los textos proféticos prevalezca la de *YHWH como hombre* y amante, hay en otros textos también proféticos representaciones de *YHWH con características anatómicas de mujer o imágenes femeninas.*[13] Así por ejemplo, Dios es imaginado como siendo una mujer embarazada (Is 42,14), una partera (Sl 22,9), una amante (Sl 123,2), una madre (Is 66,13), que da de mamar a su hijo o le enseña a caminar (Os 11,1-4). Un texto bien ejemplar para esa representación de Dios como mujer es Is 46,3-4:

"escúchenme, casa de Israel...
ustedes a quien cargué desde el seno materno,
a quien llevé desde el vientre.
Hasta su vejez continuó el mismo,
hasta que se cubran de canas,
seguiré cargándoles".

Una lectura diferente de esta relación entre YHWH e Israel es propuesta en el libreto del profeta Malaquías. Aquí retornan las imágenes eróticas al describir la relación entre Dios y el pueblo semejante como en Oseas y en Ezequiel. Con todo hay una inversión de papeles. Israel parece ser una grandeza masculina y YHWH apare-

[13] Esas imágenes fueron detalladamente compiladas y analizadas en la obra de Phyllis TRIBLE, *God and the Retoric of Sxuality*, Filadélfia, Fortress, 1983.

ce como la esposa de la alianza que este Israel traicionó (Ml 2,11 y 14) al abandonar los caminos de Dios.

Esas indicaciones selectivas para algunos textos que representan a Dios con características anatómicas de mujer, colocadas lado a lado con las representaciones de YHWH como hombre, apuntan para una "androginia parcial de Dios o por lo menos de un equilibrio de géneros en la representación de la divinidad"[14]. El rescate de estas imágenes conceptuales, sin duda, es importante para las representaciones de Dios en nuestro imaginario religioso actual y su desdoblamiento en relaciones de géneros teológicamente motivadas. La diversidad de las imágenes es también fuente para crítica de afirmaciones teológicas demasiado dogmáticas. Simultáneamente, las representaciones visuales o conceptuales de la corporeidad de Dios son indicativas para el discurso y la práctica que busca incluir o rescatar la dimensión erótica en la experiencia y en la vivencia religiosa.

Haroldo Reimer
Rua 20, n.81, ap. 2103
Edificio Leo Lynce - Centro
Goiânia - GO
74020-170
Brasil
h.reimer@terra.com.br

Traducción: Julio Pincay svd

---

[14] Howard EILBERG-SCHWARTZ, *O falo de Deus*, p.141.

PABLO R. ANDIÑACH

LA ERÓTICA COMO CLAVE DE LECTURA[1]

Resumen
Hay teología en el Cantar y debemos buscarla en la toma de posición respecto al lugar social que ocupa el amor sincero - y en particular el lugar de la mujer - dentro de la dinámica de una sociedad que reprime los sentimientos.

Abstract
There is theology in the Song and we should look for it in the position taken regarding the social level which sincere love occupies – and in particular the place of women – within the dynamic of a society which suppresses feelings.

Establecer una clave de lectura es una tarea delicada, ya que supone que luego nuestra interpretación será influida por dicha opción. A la vez es necesario decir que difícilmente un texto pueda ser abordado desde una sola clave de lectura, hecho que no sólo nos habla de la riqueza de todo texto y su polisemia, sino también de la riqueza de la experiencia vital – que es diversa e incluso contradictoria - desde la cual se lee e interpreta lo que tengamos delante.

En nuestro comentario al Cantar de los Cantares[2] señalamos que surgen del mismo texto cuatro claves de lecturas: *a.* La oposición entre lo singular y lo múltiple. Esto adquiere varios aspectos, como la afirmación del amor personal y el rechazo de la sexualidad despersonalizada, o la preservación del propio cuerpo para el ser amado y la negación a otros y otras posibles relaciones. *b.* La crítica del modelo salomónico de sexualidad[3]. *c.* La valoración del cuerpo del ser amado en contraste con otros personajes donde se exaltan las posesiones que adornan el cuerpo, las riquezas, los muebles. *d.* La necesidad de leer el Cantar en clave femenina. La propia estructura lingüística del libro sugiere que es obra de autora y que su impronta permea cada uno de los poemas[4]. Lo erótico está presente en diversas formas en las cuatro perspectivas.

---

[1] Este trabajo es parcialmente un adelanto del que se incluirá en Alejandro Botta y Esteban Voth (editores), *Introducción latinoamericana al Antiguo Testamento*, en prensa.

[2] Pablo Andiñach, *Cantar de los Cantares - El fuego y la ternura* (Buenos Aires, Lumen, 1997), p.51-52. En portugués: (Petrópolis, Vozes/Sinodal, 1998), p.44-45.

[3] Véase nuestro "Crítica de Salomón en el Cantar de los Cantares", *Revista Bíblica*, 53 (1991), p.129-156.

[4] David Clines cuestiona el rol de la mujer en el Cantar considerándolo subordinado al del varón. Parte del concepto de que el Cantar describe a la mujer desde la perspectiva del varón. Clines *asume* es-

En el importante trabajo de Phyllis Trible[5] sobre la sexualidad en el Antiguo Testamento se intenta leer el Cantar como respuesta a Génesis 2-3. Desde su perspectiva en aquel texto se describe la creación como el desarrollo del *eros* en cuatro episodios. El primero comienza con la creación del ser humano. El segundo episodio describe como se planta el jardín donde este ha de residir, y en tercer lugar se crean los animales, sus compañeros habitantes del jardín. El relato culmina en el cuarto episodio con la creación de la sexualidad. La posterior expulsión de la primera pareja humana de ese lugar erótico y el cierre del jardín custodiado celosamente por querubines y una espada amenazante estarían impidiendo el acceso al erotismo original. Trible entonces entiende que el texto del Cantar redime de aquella expulsión y vuelve a abrir el camino para el placer y el disfrute de los sentidos[6]. El problema con esta interpretación no reside en su lógica sino en su lectura de ambas obras. Ni el Génesis supone la necesidad de un regreso a aquel estado primitivo, ni el Cantar da a entender que esté tematizando cuestiones creacionales o restituyendo algo perdido[7]. En 7,11 hay una alusión a Gn 3,16 pero no como restitución de un tiempo pasado sino más bien con la intención de corregir el texto de Génesis ampliando la primer lectura de aquellas tradiciones:

Yo soy para mi amado
Y hacia mi es su deseo

Contrasta con Gen 3,16

Hacia tu hombre irá tu deseo
Y el te dominará...

En este último texto se establece la pulsión erótica como inclinación de la mujer hacia el varón al necesitar de un hombre para reproducirse[8] lo que supone un modo de sujeción y dominación de parte de él. Esta condición femenina tiene su paralelo masculino en la maldición de la tierra y la necesidad de trabajar para producir lo necesario para vivir (v.17-19), pero nada se dice en este paralelo del erotismo del hombre. La sensibilidad de la autora del Cantar entonces corrige aquella idea señalando que también el varón necesita de la mujer como objeto de su erotismo y en consecuencia está también sujeto a ella. Pero es de notar que mientras el texto del

---

to pero no lo fundamenta, lo que a nuestro criterio le hace perder buena parte de la riqueza femenina del texto, *Interested Parties: the Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible* (Shefield, JSOT Press, 1995) p.120-121.

5 *God and the Rhetoric of Sexuality* (Philadelphia, Fortress Press, 1978), p.144-165.

6 *God and the Rhetoric of Sexuality*, p.144.

7 Athalya Brenner puntualiza las diferencias de esos textos y muestra sus intereses divergentes, *The Song of Songs* (Sheffield, JSOT Press, 1989), p.83; también David J. A. Clines, *Interested Parties*, p.115-116.

8 Es un error interpretar este pasaje como si el erotismo femenino fuera un castigo por la desobediencia y una señal de sujección al varón. Preferimos interpretarlo como un signo del carácter humano y corporal distinto del ser de los Dioses a los que aspiraba la pareja: la desobediencia tendría como premio el hecho de que "sereis como Dios" (Gn 3,5). George Coats señala que esta unidad no es una maldición sino que establece una nueva relación entre la mujer y el varón distinta de la relación íntima y vinculante de 2,23-24, *Génesis with and Introduction to Narrative Literature* (Grand Papids, Eermans, 1983), p.56. Gerhard von Rad también rechaza la idea de maldición y prefiere hablar de que se anuncia que sobre la vida de la mujer se "abatirán penas y contradicciones", *El libro del Génesis* (Salamanca, Sígueme, 1977) p.112.

Génesis es etiológico y busca dar cuenta de una conducta humana por la vía de la respuesta de Dios ante la desobediencia humana, en el Cantar esta pulsión *mutua* es celebrada y está desvinculada de toda connotación de castigo por desobediencia. Es un acto primario no relacionado a otro anterior que lo condiciona.

Veamos otros casos. El poema de 8,5 está construido como un breve diálogo entre la pareja:

El ¿Quién es ésta que sube del desierto
Apoyada en su amado?

Ella Debajo del manzano te desnudé
Allí donde te concibió tu madre,
Donde te concibió y te dio a luz.

Las palabras del varón repiten un estribillo (3,6 y 6,10) donde se vincula la mujer con el desierto, en este caso símbolo de un lugar exótico y atractivo por lo enigmático. La respuesta de ella alude a una nueva escena. Cuenta que se desarrolla debajo de un manzano. El verbo hebreo *'or* tiene dos acepciones, siendo la primera "despertar" y la que utilizan la mayoría de los traductores. La segunda significa "desnudar". La elección entre ambas no puede ser un mero juego estadístico sino el fruto del contexto literario del pasaje y de la obra mayor. En esta unidad se habla de la concepción del varón y del parto en el cual nació, ambas actividades llevadas a cabo en desnudez y que expresan momentos centrales de la vida erótica. Si la intención es aludir a la unión sexual es más apropiado traducir "desnudé", por otra parte enfatizando el rol principal de la joven en esta actividad.

La ausencia de mención del padre –ausente en todo el Cantar– vuelve a colocar el acento en la perspectiva femenina, la que interesa destacar a la autora. Dada esta perspectiva es llamativo que no haya base textual para pensar en el Cantar como vinculando el erotismo y la sexualidad con la maternidad. El concebir es sólo mencionado en otra oportunidad (3,4), en este caso la concepción de ella, pero indicando el lugar donde se reúnen para hacer el amor. Es así un lugar cerrado donde ya se ha ejercitado la sexualidad y donde se evoca el erotismo femenino.

Otro texto es el poema de 2,16-17 puesto en boca de ella:

Mi amado es para mi, y yo soy para él:
Él pastorea entre los lirios.

Antes que sople la brisa del día
Y huyan las sombras.
Vuelve, se semejante,
Amado mío, a una gacela
O a un joven cervatillo
Por los montes de Béter.

El estribillo inicial lo encontramos repetido en 6,3 y en 7,11. Expresa esa unión exclusiva y profunda de la pareja. La estructura semántica es comprimida y muestra una alta capacidad poética por la concisión. Los lirios son una alusión a ella misma y a su sexo, por lo cual la imagen del pastor – su oficio - es utilizada para indagar en la relación entre ambos y en el juego amoroso. En otros poemas (2,3) es ella quien es aludida en relación con los juegos sobre el cuerpo del varón.

La segunda estrofa es sugestiva. Se ha intentado ver en la expresión "los montes de Beter" una alusión al pubis de la mujer, aunque en Josué 15,59 es mencionado un lugar con ese nombre. Así el poema es una invitación a recrear o a hacer efectivo el deseo de la primera estrofa. No es la primera vez que en el Cantar se mencionan colinas. "Colina del incienso" (4,6) y "colina de las balsameras" (8,14) ambos en singular, son imágenes de lugares exóticos y aromáticos asimilables al sexo. Lo que complica esta interpretación en v.17b es el plural de "montes", de modo que se puede buscar entender el texto como una mención de espacios plancenteros. No debemos olvidar que los montes también pueden ser una imagen para los pechos o los repetidas curvas de su cuerpo. En la lectura de poemas de amor no es necesario que cada palabra encuentre su referente sino que lo que importa es el clima creado y la recurrencia de imágenes. Una gacela recorriendo los montes bien puede evocar la imagen de la mujer siendo acariciada por su amado.

Al varón le es dado expresar su amor en varios poemas. En 7,7-10 lo hace de este modo:

Qué hermosa eres,
Qué encantadora.

Amor. Placeres.

Tu talle se parece a la palmera,
Tus pechos a los racimos.
Me dije: subiré a la palmera,
Recogeré sus frutos.
Sean tus pechos como racimos de uvas,
El aroma de tu aliento como el de las manzanas
Tu paladar como vino fino
que fluye hacia mis labios.

En el poema anterior de 7,1-6 el varón había descripto a la mujer al momento de danzar. Allí ella giraba sobre sus pies y se movía al son de la música. En contraste con ese poema en esta oportunidad la muestra estática, ubicada en un lugar y en el marco de la serenidad que da el estar enraizada firmemente como una palmera. La pasión del hombre se expresa en estas líneas comparando el talle de la joven con la curva del tronco. Hacia la cima del árbol se encuentran los racimos de dátiles, los que entonces son ocasión para evocar los pechos de ella. El varón la busca y así como muchas veces trepó a una palmera para alcanzar los dátiles ahora siente que esa actividad lo conduce hacia ella y así gustar de sus labios y aliento. Son muchas las imágenes que provocan estos versos. El debe hacer el esfuerzo de conquistarla, de llegar hasta ella. Tendrá que saber subir, tendrá que recoger con sus manos los frutos y llevarlos a su boca. La poesía no nos obliga a definir un concepto sino a participar de un clima, en este caso del amor y el erotismo de ambos.

Aspectos literarios

Un texto que posee como uno de sus centros semánticos la condición erótica no puede dejar de reflejar esto en sus aspectos literarios. Se ha debatido bastante si el Cantar posee una estructura literaria interna o si sus poemas están colocados aza-

rosamente. Ambas posturas parecen no convencer plenamente. Es difícil mostrar elementos estructurantes evidentes entre los poemas. Se ha intentado hacerlo a partir de algún *leitmotiv* como "yo os conjuro, hijas de Jerusalén" u otras frases que se repiten en varios poemas. La dificultad estriba en dar cuenta del valor significativo de dicha estructura. Por otro lado, la diversidad y el vaivén de las imágenes no parece amoldarse a esquemas rígidos. Otros autores han sostenido que el orden es casual y obedece simplemente al de una antología donde se habrían acumulado poemas unidos tan solo por estribillos. También se ha intentado describir una obra lineal, casi dramática, donde una pastora enamorada de un simple pastor es requerida por Salomón, lo que crea una rivalidad entre los dos varones y una contradicción en ella entre el amor verdadero y el deber de una súbdita ante el poderoso rey. A nuestro criterio estas búsquedas de estructuras narrativas no son fructíferas y nos parece más adecuado descubrir en la sucesión de poemas una sutil trama de palabras y temas que los anuda unos con otros. En ciertos casos uno es respuesta al anterior (1,5-8 se vincula con v.9-17), en otros se vinculan a partir de una palabra común a ambos ("madre" vincula a 8,1-4 con 8,5), en otros por aludir a objetos y lugares comunes ("vino" y "viñas" en 1,2-4 y 5-8). Esto puede multiplicarse, pero la constante es que no hay lazos estrictos sino un sucederse blandamente, dejando espacio para la imaginación y el gusto[9]. Los vínculos semánticos difícilmente ofrezcan una estructura visible pero sí conceden coherencia al lenguaje poético en el que está escrito. Un esquema demasiado racional y rígido hubiera traicionado el espíritu de su mensaje. En este sentido se puede decir que la erótica tiene más que ver con el placer de la lectura y sus referentes que con un mensaje articulado y discernible. Es necesario considerar un nivel distinto de interpretación donde se puede postular que el mensaje que subyace es el hecho de que se está promoviendo lo que podríamos llamar el derecho al amor y a su expresión sexual.

También el género es parte de la erótica del texto. Lo caracterizamos como poesía de amor humano, lo que es necesario aclarar debido a que por mucho tiempo se lo consideró un texto no erótico, de amor entre figuras sublimes como el mesías y Dios, Dios y su pueblo, la iglesia y el mesías etc. Pero la evidencia conduce al amor humano y por esta razón en los primero siglos hubo dificultades para entender y justificar su pertenencia al canon tanto judío como cristiano. El problema era explicar la presencia de poemas seculares y eróticos en los cuales no se nombraba a Dios y donde no se encontraban alusiones a prácticas litúrgicas o a los acontecimientos fundantes de la fe de Israel. Llegó a cuestionarse su valor y a discutirse su inclusión en la Biblia. En contraste encontramos que Eclesiástico 47,17 (aproximadamente 220 aC) alude a los "cantos" de Salomón y que la Septuaginta lo incluye entre sus libros. Cuando Aquila, Símaco y Teodocio producen sus propias traducciones de los textos hebreos al griego incluyen el Cantar entre los escritos testificando su aceptación y pertenencia al canon judío para el año 180 dC. Esta discusión tenía su fundamento. Es Rabí Akivá, rabino líder de la comunidad judía después del 70 dC, quien establece la prohibición a los judíos de utilizar el Cantar en fiestas privadas y restringe su uso al litúrgico y religioso. Esto pone en evidencia para nosotros que los poemas eran conocidos y se utilizaban fuera de esos círculos, probablemente como cantos eróticos para provocar excitación sexual entre los participantes.

---

[9] Es el énfasis de Renita J. Weems, "Song of Songs" en Carol A. Newsom and Sharon H. Ringe (editores) *The Women's Bible Commentary* (Louisville, John Knox Press, 1992), p.157.

Ética y belleza

En el Cantar encontramos una ética que pone en tela de juicio la moral que la sociedad de entonces – y en buena medida la nuestra - sostenía sobre el erotismo y la sexualidad. En sus poemas se crea un tensión entre la legitimidad del amor dada por la decisión de los amantes de unirse más allá de toda necesidad de una sanción social que los autorice, mientras que a la vez se teje un fuerte lazo de fidelidad que asegura la continuidad del vínculo y la pertenencia en exclusividad mutua. Los poemas dejan entrever que la relación no es socialmente aceptada. La pareja no conviven juntos regularmente y se encuentran en lugares escondidos o privados, allí donde no pueden verlos (1,4.7; 2,4.14; 3,4; 4,8; 5,5; 7,12-13; 8,1). La autora deja ver que esta situación tiene que ver con los hermanos de la joven que la esconden y la preservan para casarla con un varón que pueda dar una buena dote (véase 8,8-9 y el desprecio por el comprar el amor con dinero que expresa la autora en 8,7, en alusión al sistema de dotes y de entrega por los varones de las hijas o hermanas). Esta puede no ser la razón final de su ocultamiento pero el recurso a huir juntos es una constante en ellos. Frente a esta libertad de los sentimientos el Cantar coloca otro elemento que dará equilibrio a la relación: el sentimiento de mutua pertenencia en exclusividad. El amor que se tienen no es abierto a otros actores. El la llama "huerto cerrado" (4,12) para otros hombres. Ella dice de él "mi amado es para mi" (2,16); y cuando las otras mujeres quieren compartirlo ella las detiene diciendo "mi amado ha bajado a su huerto... mi amado es para mi" (6,1-3). Este tema llega a su culminación en el poema en que ella dice "ponme cual sello sobre tu corazón/como un sello sobre tu brazo" (8,6-7) reclamando hacer pública la relación confirmándola con una marca indeleble.

Estos poemas son a la vez una fuente de recursos estéticos y eróticos poco vistos en la literatura universal. Se requiere sensibilidad poética para valorar los más osados como cuando él compara a la mujer con "una yegua en los carros del Faraón" (1,9), para lo cual debemos recordar eran las más hermosas yeguas las que se elegían para el monarca; o cuando dice de ella "tu nariz como la torre del Líbano" (7,5), y nos recuerda que una nariz importante era signo de personalidad fuerte, es decir, un elogio mayor que la mera belleza física. En el Cantar abundan las comparaciones con animales: pechos con gacelas (4,5); cabellos negros con el cuervo (5,11); la blancura de los dientes con rebaños de ovejas (6,6). También se recurre a paisajes para describir al amor y los amantes: el hombre es como un manzano (2,3); ella es como un "ciudad bella" (6,4); y un lirio rodeada de espinas agresivas (2,2). No están ausentes los aromas y entonces ella describe a su amado como un fruto dulce a su paladar (2,3); ella es un nardo que ofrece su fragancia al amado (1,12-14). En 4,11 él describe la boca de ella como destilando leche y miel. Finalmente los cuerpos son también exaltados tomando imágenes de la naturaleza. El cuerpo de ella es en varios momentos comparado con las viñas, un lugar fértil y aromático (1,6; 8,12), y con un huerto (5,1; 6,2). El cuerpo del varón es comparado con "el Líbano, esbelto cual los cedros" (5,15).

El recurso a la repetición es otra técnica explorada por la autora. En varios poemas se repiten frases completas o parciales como "yo os conjuro, hijas de Jerusalén" (2,7; 3,5; 5,8; 8,4). O "mi amado es para mi y yo para él" (2,16; 6,3; 7,11). Si consideramos la simples imágenes contaríamos decenas de repeticiones. Más que

una estructura estas repeticiones expresan una intuición fundamental respecto al amor entre una mujer y un hombre: el hecho de que el amor requiere ser dicho y renovado constantemente. Estos poemas no responden a la lógica legal por la cual lo dicho una vez queda establecido. Por el contrario, en ellos la afirmado debe renovarse y validarse en cada encuentro, y – como las caricias recibidas - decir lo mismo no cansa sino que eleva cada vez más.

Discurso teológico

La incomprensión y la falta se sensibilidad poética sumados al imperativo de encontrar una explicación religiosa llevó a muchos a imaginar una teología oculta detrás de las imágenes y metáforas del Cantar. Así surgió la comprensión alegórica para asegurar una teología que de otro modo no podía justificarse, y que era imprescindible para preservar la canonicidad de la obra. Nosotros preferimos valorar lo dicho en el texto y desafiarnos a comprender su significado. Hay dos elementos teológicos que deseamos resaltar: en *primer* lugar el rol negativo atribuido a Salomón. Al hacerlo la autora toma partido por una comprensión de la historia de Israel y de lo que Dios bendice y rechaza. El modelo de relación impersonal y casi esclavista que se funda en la poligamia de la cual aquel rey es su máximo héroe israelita es denunciado en los poemas. Salomón es descripto como un rey frívolo y agresivo (3,6-11) en contraste con el amor de la pareja[10]. En *segundo* lugar la descripción del rey en forma negativa permite delinear mejor la valoración positiva del amor y la sexualidad de la pareja: se unen porque se aman y eso vale por encima de cualquier forma de poder social o político. Es más, desafían el modelo salomónico al denunciar en forma sutil pero explícita que el amor no puede comprarse con dinero (8,7), práctica habitual de los sectores cortesanos pero no vinculado en este caso a la prostitución sino al pago de favores y acuerdos políticos con la entrega de hijas en casamiento.

Hay teología en el Cantar y debemos buscarla en la toma de posición respecto al lugar social que ocupa el amor sincero - y en particular el lugar de la mujer - dentro de la dinámica de una sociedad que reprime los sentimientos. La sociedad los canaliza a través de una estructura donde la mujer es sometida al varón a través de casamientos forzados y decididos por otros (8,8-9). Y es la misma sociedad que sanciona al hombre que quiere romper con ella al rechazar el dinero (8.12). Esta colección de poemas en la Biblia denuncian que Dios da otro lugar al amor y al erotismo.

Pablo R. Andiñach
C.C. 159
1832 Lomos de Zamora
Argentina

---

[10] En este poema Salomón no es el héroe sino que es desvalorizado al ser descripto en toda su frivolidad, en su desamor y en contraste con la sencillez y la sensibilidad de los jóvenes amantes. Vease nuestro *Cantar de los Cantares, el fuego y la ternura* (Buenos Aires, Lumen, 1997), p.96-104.

ELSA TAMEZ

PARA UNA LECTURA LÚDICA DEL CANTAR DE LOS CANTARES[1]

Resumen
He aquí una manera lúdica, erótica, de leer el Cantar de los Cantares como poemas de amor. El hecho de que aparezcan en la Biblia es un signo que nos enseña que la mejor manera de hablar de Dios y con Dios, pasa por la materialidad del amor humano.

Abstract
Here we have a playful and erotic way of reading the Song of Songs as love poems. The fact that they appear in the Bible is a sign that it teaches us that the best way to speak of God and with God is through the materiality of human love.

1. La importancia de lo lúdico

Valorar la dimensión lúdica del ser humano es una tarea importante en nuestras sociedades orientadas por la lógica de la rentabilidad, donde los objetos sin precio pierden importancia. Hasta el juego es promovido únicamente si se obtiene algún provecho rentable. El tiempo de la pausa, de la fiesta, de la informalidad, de lo que no se estructura en el "consenso social", de los juegos del amor, casi no cabe en nuestras actividades impregnadas de una visión utilitaria de las cosas.

El ser humano no es solamente *sapiens y faber,* sino también *ludens*[2]. La mayoría del pueblo pobre lo sabe y experimenta muy bien: sabe gozar de las tantas fiestas que organiza y disfrutar de una taza de café con amistades, sin sentir pérdida de tiempo. Muchos de los intelectuales hemos perdido esa dimensión humana. Posiblemente algunos la sepamos pensar bien, o afirmar su importancia, pero nos cuesta llevarla a su realización y disfrutarla. Lamentamos con frecuencia lo corto de los días, pues nos sentimos imposibilitados para concluir los innumerables trabajos, actividades y compromisos en los cuales estamos envueltos. Muchos no hemos comprendido aún que los momentos de esparcimiento, de fiestas, de alegrías, de amoríos, de

---

[1] Este artículo lo escribí en 1990; salió publicado en *Pasos* 39/90. Sin embargo, creo que sigue dando placer su lectura. En este artículo se presentan conceptos fundamentales de mi obra *Un nuevo acercamiento al Cantar de los Cantares*, tesis presentada en la Universidad Nacional (Costa Rica), inédita, 1985.

[2] Huizinga, Johan, *Homo ludens* (Barcelona: Emecé, 1968).

juegos, de contemplaciones, forman parte de las necesidades básicas. Sentir placer es manifestar la humanidad plena del ser humano. Reprimirlo es ir por el camino de la deshumanización. Afirmar la dimensión lúdica del ser humano es también ir contra las reglas de la sociedad que impone el criterio de lo utilitario, de la máxima ganancia, de lo que tiene precio.

Esta esfera de lo lúdico goza de su propia autonomía. No se opone al compromiso por la justicia, como quizás algunos pensarán preocupados, con suficiente razón, por la pobreza y explotación de nuestros continentes. Muy probablemente esta es, en el fondo, la barrera que nos cohibe cruzar al campo de lo inopinado, de lo lúdico, de la pausa sin desvelo. En términos teológicos diríamos que al no valorar la dimensión lúdica del ser humano, estamos permitiendo que la gravedad del pecado nos cierre las puertas del goce de la gratuidad.

La sonrisa, la risa y hasta la carcajada forman parte de la fe. La fe no se manifiesta sólo en el marco de la sobriedad; la verdad no es sinónimo de solemnidad. Umberto Eco en su novela *El nombre de la Rosa* señala de manera genial que: "el diablo no es el príncipe de la materia, el diablo es la arrogancia del espíritu, la fe sin sonrisa, la verdad jamás tocada por la duda".

Leer el *Cantar de los Cantares* desde la perspectiva lúdica es una invitación al placer. Este es nuestro objetivo en este artículo: invitar al lector a detenerse en el texto y disfrutar de él. Sabor y saber provienen, etimológicamente, de la misma raíz latina.

Proponemos que el *Cantar* sea leído sin el ansia de obtener provecho alguno. No concibiendo las palabras como simples instrumentos, sino, al igual que Roland Barthes, en tanto palabras "lanzadas como proyecciones, explosiones, vibraciones, maquinarias, sabores; la escritura convierte al saber en una fiesta"[3]. Dejemos, pues, de lado, para otra ocasión, las interpretaciones que se han hecho de este enigmático texto bíblico. Son interesantísimas, pero tan dispares, que el resultado, sin proponérselo, nos ofrece luz verde para convertir el texto en un personaje y jugar con él.

Para percibir mejor los erotismos del signo lingüístico y saborearlo mejor, proponemos, en la primera parte de este artículo, algunas técnicas ofrecidas por el crítico literario Roland Barthes en varias de sus obras.[4] Porque hay que aprender a leer lúdicamente, como se aprende a bailar o a jugar o a amar. Sin embargo, a diferencia del aprendizaje de una ciencia no lúdica, el "marco teórico" que escribimos en seguida, es placentero. Se trata de la relación lúdica entre el texto y el lector.

2. Diálogo entre dos cuerpos: el texto y el lector

Hay una relación placentera entre el texto y el lector. El texto es un cuerpo, como también el lector. Este sabe leer no solamente con los ojos o la mente, sino también con su cuerpo. Hay palabras o frases penetrantes, profundas, a las cuales "por alguna nostalgia indefinida"[5] el cuerpo reacciona, no tanto el pensamiento.

---

[3] Roland Barthes, *Lección inaugural de la Cátedra de Semiología Literaria del College de France (México: Siglo XXI, 1982)*, p.126.

[4] Especialmente en sus obras Se (México: Siglo XXI, *1980), El placer del texto* (México: Siglo XXI, 1980) y *Fragmentos de un discurso amoroso* (México: Siglo XXI, 1983).

[5] Rubem Alves, *Poesia, profecia, magia - Meditações* (Rio de Janeiro: CEDI, 1983), p.8.

La relación de ambos cuerpos (el texto y el lector) es de goce. Barthes, hablando del texto como cuerpo, lo divide en dos: aquel que ve y del cual habla la ciencia, y el erótico. El primero, o sea el anatómico, es el que producen los gramáticos, los filólogos, y el segundo, el erótico, sería el cuerpo del texto mismo.

> Los eruditos árabes hablando del texto emplean esta expresión admirable: el cuerpo cierto. ¿Qué cuerpo? puesto que tenemos varios: el cuerpo de los anatomistas y de los fisiólogos, el que ve o del que habla la ciencia: es el texto de los gramáticos, de los críticos, de los comentadores, de los filólogos (es el fono-texto). Pero también tenemos un cuerpo de goce hecho únicamente de relaciones eróticas sin ninguna relación con el primero; es otra división, otra denominación. Con el texto ocurre lo mismo: no es más que la lista abierta de los fuegos del lenguaje (fuegos vivientes, luces intermitentes, rasgos ubicuos dispuestos en el texto como semillas...)[6]

El cuerpo humano también se puede dividir en el cuerpo visible, del cual habla la ciencia, y el cuerpo de goce, que tiene sus relaciones eróticas. Así pues, el placer del texto y el placer del cuerpo (humano) no se pueden reducir a los funcionamientos gramaticales o fisiológicos respectivamente:

> El texto tiene una forma humana: ¿es una figura, un anagrama del cuerpo? Sí, pero del cuerpo erótico. El placer del texto sería irreductible a su funcionamiento gramatical (fono-textual) como el placer del cuerpo es irreductible a la necesidad fisiológica.[7]

La palabra texto quiere decir tejido. Este se teje, se entrelaza por medio de los códigos o voces tales como el hermenéutico, el simbólico, el cultural, el de las acciones y el de los semas.[8] Estos códigos, al entrelazarse, se pierden en el tejido, forman la red con mil entradas abiertas al lector.

Desde la perspectiva de las relaciones eróticas del texto, el roce de las palabras en sus polos metafórico y metonímico provoca reacciones placenteras; allí el texto muestra su placer.

Siguiendo la lógica de esta relación tan estrecha entre texto (tejido) y cuerpo (humano), podríamos afirmar que este último es un texto. ¿En qué sentido? En que el cuerpo también es un tejido, aunque de carnes altamente sensitivas, deseosas de combinaciones, sobre todo en el contacto con otros cuerpos. La figura barthesiana "cuando mi dedo por descuido..." nos ayuda a entender este "discurso interior suscitado por un contacto furtivo con el cuerpo (y más precisamente la piel) del ser deseado"[9]. Rubem Alves, hablando sobre la sensación del cuerpo frente a ciertas palabras dice: "coisa delicada este nosso corpo, tapeceria de carnes tecida sobre palabras"[10].

El texto y el lector, ambos cuerpos y tejidos con facultades eróticas, entran en diálogo, se seducen mutuamente: el texto atrayendo al lector al provocarle reacciones corporales y sentimentales, y el lector incitando al texto a que muestre sus connotaciones y se goce en la polisemia.

---

6 Barthes, *El placer del texto*, p.25-26.
7 Barthes, *El placer del texto*, p.25.
8 Barthes, *S/Z*, p.14.
9 Barthes, *Fragmentos de un discurso amoroso*, p.74.
10 Rubem Alves, *Poesia, profecia, magia*, p.8.

Hasta aquí sólo se ha hablado de las relaciones entre el texto y el lector, ¿y el crítico? Algunos, como Barthes, los expulsan del goce, porque tratan al cuerpo (texto) anatómicamente. El crítico habla sobre el texto sobria y "científicamente", y por lo tanto resulta poco erótico. Sin embargo, nosotros creemos que, en muchos casos es cierto, pero no necesariamente en todos, pues se pueden producir discursos críticos eróticos. Lo que se debe subrayar es que siempre hay una relación de placer entre el texto literario y el lector, sea crítico o no. Francis Landy piensa que el crítico tiene una función poética, pues como el lector, "recrea el poema miméticamente, adoptándolo como su propio sueño, mito o fantasía"[11].

Mucho del placer del crítico radica en releer textos, jugar con sus sentidos, descubrir enigmas, disfrutar de la intertextualidad e intratextualidad. Barthes mismo afirmó en su conferencia inaugural de la cátedra de semiología lingüística en el Collége de France en 1977, que "la escritura convierte al saber en una fiesta"[12]. Nos recuerda también que en latín, saber y sabor tienen la misma etimología, y por lo tanto la oposición ciencia/letras es relativa; se trata solamente de diferentes lugares de la palabra y no de contrarios como verdadero/bello, realidad/fantasía, objetividad-/subjetividad. *Sapientia* es "ningún poder, un poco de prudente saber y el máximo posible de sabor"[13].

De manera que, a pesar de la afirmación explícita y negativa de Barthes en relación al crítico, creemos que él acepta su experiencia placentera sentida al analizar obras como S/Z. Sus discursos últimos, como crítico, son bastante sensuales debido a las metáforas eróticas que utiliza, y a otros recursos similares. El lector de este escrito lo afirmará también al leer la segunda parte del mismo.

3. El placer del texto, en el texto y con el texto

Hay momentos en que el texto se vuelve "coqueto" y atrae al lector; en esos momentos el texto toma su placer.

Este placer no es sistematizable, su producción es indirecta e imprevisible. Sin embargo, Barthes, consciente de ello, postula dos formas de lectura en las cuales el texto se muestra erótico[14]: a) aquella que va a las articulaciones de la anécdota, en donde se ignoran los juegos del lenguaje, las catálisis, y se busca el final. Este régimen de lectura, dice el autor, se parece al *strip tease,* actividad que sugiere un orden y en la cual se espera de antemano un final, el sexo descubierto; b) aquella que pasa por el texto y se detiene en cada punto; se siente cautivada "por la superposición de los niveles de la significancia"[15]. En esta última lectura se siente el placer en las "rasgaduras", los "bordes de la fisura" que se abren y se cierran; entre la historia y el discurso o la anécdota y la narratividad. El autor dice al respecto:

> Aquí lo que sucede al lenguaje no le sucede al discurso. Se quiere que ocurra algo, pero no ocurre nada. Lo que "ocurre", aquello que "se va", la fisura de los dos bor-

---

11 F. Landy, "Beauty and the Enigma: An Inquiry into some Episodes of the Song of Songs", en: *Journal for the Study of the Old Testament 17* (1980), p.62.
12 R. Barthes, *Lección inaugural*, p.126.
13 R. Barthes, *Lección inaugural*, p.150.
14 Cf. *El placer del texto*, p.20 ss.
15 Significancia es la relación de las connotaciones producidas por los significantes. En textos de placer esta relación de connotaciones produce una atmósfera imprecisa, erótica, llena de fantasía.

des, el intersticio del goce, se produce en el volumen de los lenguajes, en la enunciación y no en la continuación de los enunciados: no devorar, no tragar sino masticar, desmenuzar minuciosamente...[16]

Para Barthes lo más erótico es "la intermitencia", el "centelleo" producido por la aparición-desaparición de la piel que está entre dos piezas: el pantalón y la blusa, la camisa entre abierta, el guante y la manga. Hablando sobre el placer del texto de Flaubert, Barthes dice que su goce está en la "narratividad desconstruida":

He aquí un estado muy sutil, casi insostenible del discurso: la narratividad está desconstruida y sin embargo la historia sigue siendo legible... un asíndeton generalizado se apodera de toda la enunciación de manera que ese discurso tan legible es, clandestinamente, uno de los más enloquecidos que se pueda imaginar.17

¿Qué es lo que produce placer en un texto? Sistematizando las ideas que expone Barthes en su obra ya citada *El placer del texto,* se puede contestar esta pregunta y otras que plantearemos posteriormente, de la siguiente manera:

- Ciertas rupturas, ciertos choques entre códigos antipáticos, por ejemplo, un neologismo pomposo e irrisorio a la vez, un mensaje pornográfico dicho en frases puras. (Este choque de códigos lo encontramos con frecuencia en la novela *Amor en tiempos de cólera* de Gabriel García Márquez, por eso la disfrutamos grandemente).
- La duplicidad en las obras de la modernidad, cuando se unen los dos límites: el prudente o canónico, y el móvil o vacío.
- Los lugares "quemantes" de la anécdota. Al buscarlos, el lector tiende a consumir páginas y páginas para identificar las articulaciones de los sucesos.
- La elevación del valor del significado al rango del significante. Escribir, por ejemplo, en un panfleto político la palabra "haristokrasia" con esa ortografía.
- Lo corto de un texto; "aquel que se presenta como una introducción a lo que no se va a escribir más".
- El cambio o entrecruce de códigos en el texto entre la lengua literaria y la lengua puramente gramatical (por ejemplo, las frases "beber amores", "piel callada", etc.)
- La intertextualidad. Lo antes visto y reconocido ahora.
- Lo nuevo o inesperado a los ojos del lector.
- En ciertos casos la repetición hasta el exceso, hasta que se entre en la pérdida, en el cero del significado.
- Una figura percibida en el texto, o sea, el modo de aparición del cuerpo erótico en el perfil del texto. (Ejemplo: en Ct 5,2-8, la historia y la figura ofrecen dos discursos: uno ingenuo (el discurso legible) y otro erótico (el discurso clandestino, leíble) producido por la figura. La historia narra la llegada del amado a la casa de la amada cuando ella está por dormirse. Ella se refiere a la llegada así:

> Mi amor mete la mano por la abertura: me estremezco al sentirlo. Ya me he levantado a abrir a mi amado: mis manos gotean perfume de mirra, mis dedos mirra que fluye por la manilla de la cerradura.

La figura erótica es clara, el doble sentido del discurso es evidente. Aquí el texto toma su placer.

---

16 Barthes, *El placer del texto*, p.21.
17 *El placer del texto*, p.16.

Otra pregunta posible es ¿cómo se obtiene placer? De acuerdo a Barthes:

- Cuando el lector se vuelve un "voyeur" (mirón), al observar clandestinamente el placer del otro.
- Cuando no se reduce el texto al funcionamiento gramatical.
- Cuando se revierte la historia noble, la contada en forma pura, y se envilece. (En *Amor en tiempos de cólera* el narrador pinta una escena romántica con todos los códigos clásicos: ella borda, él le entrega una carta de amor, se ven con ojos lánguidos... al final el texto sorprende al lector con un cruce de códigos: ella, con un movimiento rápido, esconde el bordado, porque se lo cuitió un pájaro en ese preciso momento.)
- Cuando se nota la relación diferente entre el modo de contar y la historia erótica.

Según Barthes, el placer se experimenta "como un instante insostenible, imposible", como un estado extraño que comunica la utopía del texto: incompatibilidad, calma. Como un goce simultáneo a través del texto, de la consistencia del yo y de su caída. Se vive como en una "contradicción viviente". Para el autor hay dos tipos de placeres: uno que se muestra triunfante (heroico, musculoso), y otro que se manifiesta en forma de una deriva, como "el corcho en las olas". El placer también se manifiesta bajo el deseo de producción, pero no de imitación, sino de producir otro texto, uno nuevo.

4. El placer del texto y el *Cantar de los Cantares*

Barthes afirma que el placer del texto ocurre únicamente en textos modernos y contemporáneos. Sin embargo, "un régimen de lectura erótica", como él lo llama, también se asoma en el texto antiguo del *Cantar de los Cantares*. Si no se da en forma plena se debe quizás a lo deshilvanado de la anécdota, o al hecho de que el tema erótico de la historia ha sido censurado y se necesita echar mano de la ambigüedad de las palabras para mostrar su erotismo. Basta con darle "una mirada semiológica" perspicazmente erótica, para percibir los "bordes de la fisura" entre lo que podríamos llamar lo legible y lo leíble, o la anécdota (historia) y la narratividad. El texto del *Cantar de los Cantares* tiene sus momentos "coquetos" en los cuales se juega como a las escondidas con los significantes, estos frecuentemente connotan un sentido erótico mayor que el de la anécdota narrada. El juego se da por el carácter polisémico del lenguaje, por los semas que, en cadena metonímica, forman instancias leíbles aunque no legibles. Se trata de la lectura entre líneas. A menudo el texto del *Cantar* se satura de placer por el juego de la anécdota (que es erótica) y la narratividad (también erótica).

En el apartado anterior hemos resumido los momentos en los cuales el texto muestra su erotismo, de acuerdo a las categorías postuladas por Roland Barthes. Ahora bien, no todos esos momentos aparecen a la vez o siempre, mucho de ello depende de la "contextura del texto", del tipo de discurso que construye el mundo creado.

Esos momentos eróticos del texto, repetimos, no hacen alusión al contenido. No es lo mismo el erotismo del discurso que el erotismo de la historia. Estas deducciones sobre el cuerpo erótico del texto son independientes del tema que trata el texto, es decir, el hecho de que un texto tenga un contenido erótico no implica necesariamente que su discurso sea erótico, y viceversa: un texto puede ser extremadamen-

te sensual aun cuando no hable explícitamente de amor erótico. Es más, Barthes llega a afirmar que cuando un texto trata temas eróticos el discurso es poco placentero porque al hallar erotismo aquí y erotismo allá, la obra puede resultar "bien decepcionante".

Esta afirmación última de Barthes no se verifica en el *Cantar de los Cantares.* Al contrario, la relación erótica de los amantes de la historia y la relación erótica del texto se complementan de tal manera, que el placer mayor del texto se da precisamente en los "bordes de la fisura" entre la anécdota erótica y la narratividad también erótica. Es en esta coyuntura donde se produce el "centelleo".

De los momentos placenteros del texto mencionados anteriormente, el *Cantar* produce la mayoría, aunque no todos con la misma intensidad. Se produce con cierta regularidad la duplicidad, los discursos paralelos: uno legible y el otro leíble, entre líneas; el entrecruce de códigos o sintagmas: la intertextualidad y la intratextualidad; y la repetición. Con menos regularidad ocurre la figura percibida en el texto. Por ejemplo, el amado acostado sobre ella, imagen dibujada con lenguaje de flores (Ct 1,13-16).

Otro momento "coqueto" que aparece en el *Cantar y* que Barthes no menciona, por lo menos explícitamente, pero que cabe en la "duplicidad", es la continuidad de la lógica del discurso escrito sin aparecer éste en forma plausible, sólo en la mente del lector o, en otras palabras, en el discurso leíble. Un ejemplo es los v.1-7 del cap.4. En ellos el amante recorre el cuerpo de la amada desde el cabello hasta el pecho; allí se detiene el discurso escrito, menciona unas palabras aparentemente ajenas a la descripción del cuerpo pero que suponen una actividad sexual, y concluye: "Toda eres hermosa y en ti no hay defecto". Al afirmar la perfección de la amante se supone que recorrió las partes no descritas; esta actividad, no obstante, la desarrolló el discurso clandestino.

El momento que no se da marcadamente es el de "los lugares quemantes de la anécdota"; esto, claro está, se debe al carácter poético y no narrativo del texto en cuestión. Por el contrario, el goce más frecuente es el de las connotaciones, pues pareciera ser que el texto se goza en hacerle ver al lector su polisemia erótica plasmada en los significantes. Resulta, pues, útil el método barthesiano para "desnudar" el texto y gozar de él.

5. Lectura lúdica de Cantares 2,8-17

Tomamos Ct 2,8-17 como ejemplo para observar el erotismo del signo lingüístico en el texto, sobre todo en su polisemia. Se trata apenas de una invitación a jugar con los signos lingüísticos para aquellos que saben y quieren reír. El marco presentado arriba y el modo de leer a continuación, servirán de guía para leer sensualmente los demás poemas del *Cantar.*

Este poema (2,8-17) lo observaremos de cerca y en "cámara lenta". Utilizaremos principalmente las técnicas de R. Barthes que aparecen en su libro *S/Z.* De manera que nos vemos obligadas a fragmentar el texto en unidades de significado, las cuales llamaremos *lexías.* El tamaño de las lexías será el propicio para observar los sentidos o connotaciones. Pueden ser largas o cortas. La división es arbitraria. Seguidamente rastrearemos algunos códigos entrelazados en el texto (de las acciones, el sémico, el hermenéutico, el simbólico...), los cuales marcaremos con la seña +. El

número de la lexía aparecerá al inicio de la misma entre paréntesis. El lector no iniciado en el campo de la lingüística puede pasar por alto los nombres técnicos, y simplemente disfrutar de los juegos de la polisemia. Al poema lo llamaremos pícaramente: "la temporada del amor: la floración y la desfloración". El poema, dividido en diez lexías, es el siguiente:

1 ¡Oíd, que llega mi amado
saltando sobre los montes,
brincando por los collados!
Es mi amado como un gamo,
es mi amado un cervatillo.

2. Mirad: se ha parado detrás de la tapia,
atisba por la ventana,
Mira por las celosías,
Habla mi amado y me dice:

3. Levántate, amada mía,
hermosa mía, ven a mí
Porque ha pasado el invierno,
Las lluvias han cesado y se han ido
brotan las flores en la vega,
llega el tiempo de la poda
el arrullo de la tórtola
se deja oír en los campos;
apuntan los frutos en la higuera,
la viña en flor difunde perfume,
¡Levántate, amada mía,
hermosa mía, ven a mí!

4. Paloma mía, que anidas en los huecos de la peña
en las grietas del barranco,

5. déjame ver tu figura
déjame escuchar tu voz,
porque es muy dulce tu voz
y es hermosa tu figura.

6. Agarradnos las raposas,
las raposas pequeñitas,
que destrozan nuestras viñas
nuestras viñas florecidas.

7. ¡Mi amado es mío y yo soy suya,

8. Del pastor de azucenas!

9. Mientras sopla la brisa
y las sombras se alargan,

10. retorna, amado mío,
imita al cervatillo por montes y quebradas.

Veamos primero una síntesis de la escena, y después observémosla en "cámara lenta".

La primavera ocupa el mayor espacio: brotan flores en la vega, no hay lluvias, las tórtolas arrullan, las viñas perfuman y hay cierto misterio en las grietas del barranco: todo invita a una fecundación, o mejor, a momentos de placer. Al inicio el amado llega como un cervatillo y al final es invitado a que regrese también como tal: saltando sobre los montes y collados. Este movimiento del amante como el cervatillo, que sube y baja por montes y collados, connota el ritmo de la relación sexual.

El yo femenino anuncia la llegada del amado, lo hace eufóricamente, siguiendo el ritmo de "staccato": "oíd que llega mi amado, saltando sobre los montes, brincando por los collados...". La sobrecarga de verbos intensifica el ritmo: oíd, saltando, brincando, mirad, se para, atisba, mira, habla, dice. Con estas expresiones se entrevé la ansiedad de ella por él, y el deseo de que el lector goce del amor de ellos, sea un "voyeur?'. Todos los sentidos del cuerpo trabajan en este movimiento: la vista: el oído, el gusto, el olfato, el tacto: "mirad", "oíd", "dulce", "perfume", "ven a mí". La vértebra del sintagma que sostiene este "canto" es la siguiente: oíd-mirad-levántate-levántate-déjame ver tu cuerpo-déjame oír tu voz/agarradnos las raposas/él es mío y yo soy suya-retorna.

La lexía 6 es un enigma. Según la anécdota o historia, no se sabe quién habla o a qué se refiere. Si se insertan otras lexías de otro poema del Cantar, aquí calza una intervención de los hermanos que pusieron a la joven a guardar "sus viñas" (Ct 1,6) y no guardó "su viña". Así, pues, uno de los sentidos clandestinos que produce la organización de los significantes a esta altura del poema, indica la preocupación de los hermanos por la desfloración de la hermana: la lexía está en otro tono y otro ritmo, y con otros pronombres personales (plural).

El poema termina con el deseo de volver a jugar. Así termina el discurso del *Cantar de los Cantares,* como una propuesta de juego eterno porque vale la pena jugarlo. A nivel del significante este movimiento dibuja una constante que se produce en varios movimientos, y que es la alternancia de pronombres personales: el hablante femenino, el masculino y la inserción brusca de un plural masculino. Este hecho prefigura el movimiento de la anécdota (historia) del discurso entero y lo refuerza enormemente.

Ahora gocemos de las lexías lentamente, una por una.

1 ¡Oíd, que llega mi amado
saltando sobre los montes,
brincando por los collados!
Es mi amado como un gamo,
es mi amado un cervatillo.

A la acción de este pequeño poema (Ct 2,8-17) la nominamos "amar". +Aquí se abre la secuencia "llegada". ++Es un movimiento eufórico rítmico de subir-bajar, los significantes producen un movimiento parecido a la relación sexual; +++hay complicidad entre los amantes (personajes) y el signo lingüístico.

2. Mirad: se ha parado detrás de la tapia,
atisba por la ventana,
Mira por las celosías,
Habla mi amado y me dice:

+Hay una invitación al lector a ser un *voyerista* ("mirón") en dos niveles: en el placer del amor de los amantes y en el placer del texto. En el primer nivel, el discurso prepara al lector sensualmente, para lo que sucederá en la lexía 6; en el otro nivel, el *voyerista* encuentra ya una descripción erótica de la relación sexual en el doble sentido, deducible de las palabras "separa", "atisba", "levántate", "déjame"; la palabra tapia/muro se refiere al cuerpo de ella (cf. Ct 8,9.10). ++Percibimos la acción de "querer entrar". +++El movimiento eufórico de los verbos connota ansiedad.

3. Levántate, amada mía,
hermosa mía, ven a mí
Porque ha pasado el invierno,
Las lluvias han cesado y se han ido,
brotan las flores en la vega,
llega el tiempo de la poda
el arrullo de la tórtola
se deja oír en los campos;
apuntan los frutos en la higuera,
la viña en flor difunde perfume.
¡Levántate, amada mía,
hermosa mía, ven a mí!

+Esta lexía comienza y termina con la misma súplica; el amante pide que ella salga y trata de convencerla con la primavera como pretexto; percibimos la acción amar y suplicar. ++El tono también es eufórico: primavera, ambiente musical, vistoso, perfumado, el vino está listo para ser preparado; esta vegetalidad que se respira es la vida palpitando, en flor. Las connotaciones entonces son de vida y de tiempo de fecundación. +++Este hecho ambiental, por metonimia, connota la madurez sexual de la amada: "la viña perfuma" equivale a "tú estás excitante o preparada sexualmente", lo cual los hermanos de ella negarán en Ct 8,8. Algunos comentarios reconocen la palabra "viña" como eufemismo para el sexo femenino.

4. Paloma mía, que anidas en los huecos de la peña
en las grietas del barranco,

+Hay una nota de misterio; el amor pertenece a lo inclasificable[18]. ++La amada como paloma dentro de un hueco de peña o grieta de barranco produce choque de códigos. Hay en todo el texto del *Cantar* una mezcla de elementos contrarios. Ella es negra y su amado blanco, ella es hermosa y a la vez terrible como escuadrón a banderas desplegadas (Ct 6,4). Es virgen (paloma) y quebrantanormas (no guardó "su viña"). El cambio brusco en lo referente al ambiente entre paloma y grieta de barranco es parte del placer del texto.

5. déjame ver tu figura
déjame escuchar tu voz
porque es muy dulce tu voz,
y es hermosa tu figura.

---

18 Barthes, *Fragmentos de un discurso amoroso*, p.43.

+La verdadera razón por la cual el amante quiere ver a la joven no es para que vaya con él a ver las flores, según la lexía 3, sino porque desea estar y hablar con ella. El encuentro amoroso de los amantes aquí es diferente al del movimiento anterior (Ct 2,1-7), en el cual el cuerpo masculino se impone sobre el femenino. Aquí se desean ambos sujetos que se hablan y se hacen el amor. El sometimiento es mutuo (lexía 7). ++El tono de súplica connota deseo y produce ansiedad e inquietud en el lector.

6. Agarradnos las raposas,
las raposas pequeñitas,
que destrozan nuestras viñas
nuestras viñas florecidas.

+El ritmo cambia en esta lexía, y resulta brusco en relación con su antecedente y siguiente; cambian también los pronombres personales de singular a plural: nosotros/vosotros. Es un "ladrillo" inserto que tiene como propósito interrumpir la lógica del argumento (que es "hacer el amor"). Se quiere evitar una destrucción de viñas en flor, o desfloración. Esos son dos sintagmas del discurso que resultan de un desdoblamiento de los significantes: discurre una anécdota de raposas legible a causa de los significantes, y un discurso erótico subyacente a causa de la connotación de los significantes interrelacionados con las lexías vecinas. ++Percibimos una connotación de peligro (la desfloración). +++las acciones serían, por un lado, (el legible) prohibir o pedir ayuda para que las raposas no destruyan las viñas, por el otro, (discurso clandestino) el plural masculino (¿los hermanos?). Los hermanos no quieren que ella tenga una relación sexual. ++++No se explicita la identidad del hablante ni de los destinatarios; tenemos un enigma de identidad, parece, como dijimos líneas antes, que son los hermanos preocupados por la "viña" (Ct 1,6). El vacío del nombre de los destinatarios queda abierto o vacante para un lector que piense como ellos.

7. ¡Mi amado es mío y yo soy suya!

+Esta afirmación de posesión mutua se desliza de la lexía anterior: ¡algo aconteció!, positivo para los amantes, negativo para los censores; tenemos un sema de pertenencia mutua. ++Hay igualdad en la pertenencia. La misma frase, pero invertida, se leerá en Ct 6,3: "yo soy de mi amado y mi amado es mío".

8. ¡Del pastor de azucenas!

+En esta lexía se oyen ecos de otras partes del *Cantar* que aparecen a lo largo del poema: está el pastor que "recuesta su rebaño" (Ct 1,7), aparece ella como azucena (Ct 2,2), los labios de él como azucenas con mirra que fluye (Ct 5,13), y los dientes de ella como un rebaño (Ct 4,2). Todas estas imágenes se dan cita en esta lexía. La cadena de significantes que se van regando a lo largo del texto enredan al lector en un mundo de ensoñación con una dosis alta de erotismo. El pastor de azucenas es "el besador", es quien come y deja comer de su boca. La palabra "pastar", es ambigua, pues puede significar "comer" o "hacer comer".[19]

---

[19] Marvin Pope, *Song of Songs Song of Songs* (New York: Doubleday, The Ancor Bible, 1977), p.114.

9.Mientras sopla la brisa
y las sombras se alargan,

+Hay calma después de la actividad de las raposas, pero permanencia en el deseo connotado en "las sombras se alargan". Aquí el sol no domina ni daña como en Ct 1,6, sino que las sombras se extienden y la brisa sopla. Nos recuerda los deseos del amante de estar "bajo las sombras del manzano". El manzano era su amante (Ct 2,3). Estos son ecos de expresiones fundantes.[20]

10. retorna, amado mío,
imita al cervatillo por montes y quebradas.

+Se cierra con la misma figura inicial: el cervatillo saltando por los montes y quebradas. Hay una invitación al amante para que vuelva. ++Los significantes producen el movimiento de subida y bajada, lo cual connota el deseo de hacer el amor de nuevo.

La obra se ofrece abierta para que el lector continúe disfrutando de ella. He aquí una manera lúdica, erótica, de leer estos poemas de amor. El hecho de que aparezcan en la Biblia es un signo que nos enseña que la mejor manera de hablar de Dios y con Dios, pasa por la materialidad del amor humano. Pues como dice San Juan, quien dice que ama a Dios y odia a su hermano o hermana es un mentiroso (1 Juan 4,20). Y el que no ama no conoce a Dios, porque Dios es amor (1 Juan 4,8).

Elsa Tamez
Apartado 901
1000 San José
Costa Rica
taduque@sol.racsa.co.cr

---

20 Hay expresiones que tienen una función sugestiva, son expresiones fundantes que cada vez que se oyen producen placer, estimulan la imaginación, invitan a lo impreciso. Al mismo tiempo sucede que, todo lo vago y sugestivo es traído a esa expresión original, para verificar si ésta contiene la connotación imaginada. En otras palabras, esta expresión fundante poderosa en lo sugestivo es rígida e inequívoca pues imita y orienta el campo de lo sugestivo (Umberto Eco, *Obra abierta* [Barcelona: Ariel, 1979], p.119).

JORGE PIXLEY

EROTISMO Y MISTICISMO
Una práctica de interpretación

Resumen
Este artículo parte de un análisis del contraste entre el amor/deseo en Cantares de los Cantares y el amor desinteresado en Pablo. Toma nota del enorme interés que siempre provocó el libro de Cantares, y cómo este interés se cultivó especialmente en los conventos. Explora la relación entre erotismo, ascetismo y mística, entendida ésta como la práctica de la presencia de Dios. Orígenes sentó las bases de una mística exegética que veía en Cantares el libro más teológico de la Biblia. Después de analizar esta interpretación se toma nota de la tradición mística del monasticismo, escogiendo a Bernardo de Claraval como modelo para estudio. Mediante un contraste entre Bernardo y su contemporáneo Pedro Abelardo se termina notando el vacío de un misticismo cristiano que parta del amor carnal entre esposos.

Abstract
This article begins with an analysis of the contrast between /desire in Song of Songs and the disinterested love of Paul. It acknowledges the enormous interest which the book of Songs has always evoked and how this interest was fostered in the monasteries. It explores the relationship between eroticism, asceticism and mysticism, with the latter being understood as the practice of the presence of God. Origen laid the foundations for an exegetical mysticism which viewed the Song of Songs as the most theological book of Scripture. After analyzing this line of interpretation the mystical tradition of monasticism is acknowledged and Bernard of Clairvaux is chosen as a model for study. By making a contrast between Bernard and his contemporary Peter Abelard, it ends by noting the absence of a Christian mysticism that begins with the carnal love between husband and wife.

Introducción

No debemos pensar la erótica de la Biblia y su tradición interpretativa sin dar atención a la inmensa vertiente de reflexión y práctica espiritual que busca responder a Dios como amor con un amor humano que no se conforma con la insalvable distancia entre la existencia divina y la humana. El libro bíblico que es una celebración del amor humano corporal, el Cantar de los Cantares, es también el libro sobre el cual más homilías y comentarios se predicaron y se escribieron dentro de los conventos cristianos de todas las edades. Parece contradictorio que quienes más comentaron el Cantar fueron hombres y mujeres consagrados a una vida célibe. Por lo menos esto nos dice que el amor es más que la atracción entre cuerpos. Si lo más ca-

racterístico de lo erótico es la presencia y fuerza del deseo, tendremos que decir que el erotismo se ha mostrado vivo y fuerte donde se ha reprimido el deseo de la carne. Para efectos de este ensayo sobre erotismo y mística buscaremos tomar en serio la presencia insistente de este erotismo cristiano que reniega del deseo de la carne. Creemos que es un prejuicio moderno pensar que esto sea necesariamente malsano, aunque no se puede negar que a veces lo es.

Cuando hablamos de misticismo estamos señalando una tradición que cultiva la presencia de Dios en la vida terrenal. Central en la doctrina cristiana de la salvación es la carne, pues la encarnación es un misterio que tiene que ver con nuestra salvación. Decía Ireneo, el primer gran teólogo defensor de la ortodoxia cristiana, "nuestro Señor Jesucristo por su amor trascendental se hizo lo que nosotros somos para que pudiera llevarnos a ser lo que El es en sí mismo" (Adversus Haereses [= A.H.] V. prefacio). Y afirma también que "quienes desprecian la Encarnación del Verbo le niegan a la naturaleza humana su promoción hacia Dios y se muestran ingratos con la Palabra de Dios que se hizo carne por ellos" (A.H. III.19.1). En la doctrina cristiana, entonces, existe una dinámica en la que Dios se hace carne y toma cuerpo carnal para que los humanos podamos aspirar a ser divinizados, a alcanzar la incorruptibilidad que no poseemos como seres corporales. Es lo que se afirma en el Nuevo Testamento cuando se dice "para que seáis partícipes de la naturaleza divina [*genesthe theias koinonoi fyseos*] huyendo de la corrupción que está en el mundo por el deseo" (2 Pedro 1,4).

El tema del erotismo y mística rebasa lo posible en un artículo de revista y debía desarrollarse en un libro, quizás de varios tomos para comenzar a hacerle justicia a todos los santos y sabios que la vivieron y practicaron. En este ensayo trataremos solamente de situar las líneas generales con énfasis en el lugar de la interpretación bíblica, y sin omitir un vistazo a los antecedentes en el filósofo favorito de la tradición mística, el griego Platón. Hay un peligro en esta reducción del tema, que quiero señalar sin poder evitarlo en el desarrollo del ensayo. Se trata de que el amor nunca está aislado de otros aspectos de la vida cristiana como son la Iglesia, que Pablo llama el Cuerpo de Cristo, y el cultivo de la vida activa en el servicio a los pobres. Amar a Dios sin participación en la Iglesia y sin la práctica del servicio es una mentira y no puede ser amor a Dios. En sus vidas y en sus reflexiones los místicos y las místicas supieron que a Dios se le encontraba en la liturgia eclesial y en el servicio a los pobres a la par que en el amor espiritual. Suplicamos al lector y a la lectora disculpar la imposibilidad de desarrollar este aspecto indispensable de la mística que vuelve parcial lo que decimos.

El amor como expresión de Dios y como regreso a Dios en la Biblia

En el mundo mediterráneo del tiempo de la Biblia el Dios de Israel era distinto a los demás dioses por ser un dios que ama a su pueblo. Yavé escogió a Israel por el amor que les tiene (Dt 7,7-11), y mostró, según confesaban, su amor de múltiples formas en la historia del pueblo. Cuando el israelita se presentaba ante Yavé contaba con su amor para rescatarlo, tal como se puede apreciar en salmos como el 143, el 64, el 37, el 27, y muchas oraciones más en la Biblia. Dice una linda frase en el Salmo 63,4, "Tu amor (*jesed*) es mejor que la vida". Los dioses de los egipcios o los

fenicios defendían a sus pueblos pero ni se conocen ni podemos imaginar expresiones teológicas como Dt 7 o súplicas tiernas como los salmos bíblicos. Evidentemente, los/las dioses/as de Atenas y de Roma tenían cariño por sus ciudades, y los atenienses y romanos las reverenciaban, pero la relación no es una fuerte combinación de lo político con lo sentimental que se expresa con el jesed bíblico.

Apoyándose en esta experiencia litúrgica, historiográfica y legal, Oseas, Jeremías y Ezequiel entre los profetas elaboran la relación entre Dios y su pueblo como la de un matrimonio. Dios amó a Israel cuando la condujo por el desierto (Jr 2,2). Encontró a una niña abandonada, la lavó, la vistió, la enamoró y estableció un pacto matrimonial con ella (Ez 16,6-14). Su pleito con Israel por sus apostasías es la expresión de su amor traicionado pero no extinguido; Yavé la enamorará de nuevo (Os 2,15-17).

No se puede negar que el matrimonio presentado por estos tres profetas es una unión desigual. El marido da y exige fidelidad a cambio de sus dádivas. Dios no se abre a críticas por su "mujer" Israel, y carga toda la culpa por las fallas en la relación sobre la mujer infiel. Si Israel no puede tomarse hoy como modelo de esposa, tampoco Yavé es buen modelo de marido. Es que el Dios de la Biblia ama pero no puede entrar en una relación de igual dignidad con su pueblo amado. A la luz de la legislación de Israel sabemos que la responsabilidad de conducir el matrimonio caía sobre el marido dentro de la sociedad israelita. Hay que reconocer que esto mismo hizo más apta la imagen para la relación entre Yavé e Israel, una relación que en principio se concibe como desigual. Sin embargo, hay algo importante en esta imagen que no debemos pasar por alto: Existe deseo de parte de Dios por Israel. ¡Yavé desea tener a Israel por su pueblo!

Para medir la importancia de este deseo de Dios es útil comparar con la reflexión de Platón y Aristóteles. En el mito que Sócrates atribuye a Diotima en el diálogo Simposio, los dioses no pueden amar porque no carecen de nada. Eros es el fruto de la unión de un dios con una mujer humana, de Poros (Ingenio) con Penes (Miseria), es un ser que participa de lo divino y de lo humano y que puede servir, por lo tanto, como puente entre los dos. Para el Sócrates de Platón, el deseo es esencial para el amor y, siendo la carencia una característica de los mortales, el amor es una motivación propia de mortales. Los dioses, por ende, no aman. En el último libro, el octavo, de su Física Aristóteles sistematizó esta reflexión haciendo que el universo se moviera por el deseo de los seres inferiores por la perfección inmóvil de Dios. Dios es el motor inmóvil que mueve el universo por medio del deseo que evoca en los otros, un deseo que Dios mismo no comparte. Se puede hablar entonces de amor de los astros hacia Dios, un amor que se expresa en sus movimientos circulares en imitación de la inmovilidad de Dios. Pero esto no es propiamente amor, porque no tendría sentido hablar de que fuera correspondido. Es más bien el deseo de imitar la inmutabilidad de Dios de parte de seres "físicos", es decir, seres que cambian, que crecen. (El verbo *fyo* se refiere, no al movimiento de bolas de billar como con la física de Newton, sino al crecimiento de las plantas que es el movimiento típico para la física de Aristóteles.)

El Dios de la Biblia desea: ama, se irrita, se enoja, se compadece y sus entrañas se conmueven. El deseo no es un defecto ni una deficiencia criatural en la Biblia. Malo es cuando se desea lo que pertenece al prójimo, lo cual se traduce en nuestras lenguas modernas como codicia. El último mandamiento prohibe desear

(raíz *jamad*)... la casa de tu prójimo, su mujer, su siervo, su criada, su buey o su asno (Ex 20,17). Pero el deseo de la ley de Dios es alabado (Sl 19,11), y las tiendas de Yavé son deseables (*yedidot*) (Sl 84,2). Yavé ha deseado (verbo *'iwwah*) a Sión por su morada (Sl 132,13-14). Dios hace lo que Dios desea (nuevamente, *'iwwah*) hacer (Job 23,13). Yavé puede amar con un deseo que espera ser correspondido, como ampliamente documentan los profetas. Su enojo se descarga cuando su amor no es correspondido y se siente traicionado (Jr 3,6-13 y muchos textos más). Este Dios bíblico puede amar y ser amado porque desea al otro y desea que su deseo sea correspondido por el otro. Conviene no olvidar que esto es ajeno a la reflexión de la filosofía clásica sobre los dioses.

En la Biblia hay un libro que celebra el amor erótico, el deseo mutuo de dos jóvenes por la unión de sus cuerpos y sus almas. Es el Cantar de los Cantares, el más hermoso cantar que se atribuye a Salomón, el único hombre a quien Dios ama por su nombre en la Biblia (2 Samuel 12,24: *'et-shmo shlomoh veYHWH ahevo*). En este número de RIBLA hay otros artículos dedicados a este hermoso libro, de modo que sólo destacaremos algunos puntos: En la mayoría de los poemas del libro quien lleva la iniciativa es la mujer, comenzando con el famoso primer versículo: ¡Que me bese con los besos de su (masc.) boca! ¡Mejores son tus (masc.) amores que el vino! Que el amor de los Cantares incluye el deseo sexual es más que evidente en las descripciones de los cuerpos desnudos y las expresiones de ella que quiere llevárselo a la alcoba de su madre. Pero no son estos poemas meras celebraciones de la pasión del coito; hay un delicado juego de presencia y ausencia expresado muy bien en los poemas de los sueños de la joven sobre su cama (3,1-5; 5,2-8).

Es muy importante para nosotros que leemos la Biblia hoy no ignorar el erotismo de estos poemas, y ¡tampoco ignorar los siglos de interpretación mística de este erotismo! El cuerpo es importante en la erótica. El vocablo viene del griego *eros* que era un semidios en Grecia antigua. Como dios o semidios del amor sexual más caracteriza a Eros el deseo que el cuerpo. La interpretación de Cantares sigue dos vertientes muy diferentes, la una como el libro de lectura obligatoria en la Pascua donde se celebra el amor de Dios por Israel, y el otro la lectura mística que se cultivó en los conventos cristianos, muy influenciado por Platón con sus consabidas ambivalencias frente a la materialidad de los cuerpos. No pretendemos explorar la interpretación pascual, que se puede apreciar en el Midrás Shir-ha-Shirim.[1] Solamente observamos que las discusiones rabínicas no conocen el celibato ni la negación del deseo carnal que los cristianos derivamos del helenismo.[2] Pero en este ensayo queremos introducirnos en la interpretación mística y ver su erotismo donde existe deseo pero un rechazo de la sexualidad carnal. Para la sensibilidad post-Freudiana parece contradictorio, pero unos dieciocho siglos de espiritualidad monástica confirman su realidad.

La sensibilidad cristiana sabe que "Dios es amor" (1 Juan 4,8: *ho theós agape estin*), pero no es accidental que le llame *agape,* el vocablo más débil de los que el griego conocía para nombrar al amor. En el griego *Eros* tiene un fuerte componente de deseo, normalmente sexual y no se usa nunca en los escritos del Nuevo Tes-

---

[1] Ver *Midrás Cantar de los Cantares Rabbá*, traducido por Luis-Fernando Girón Blanc, Estella: Ed. Verbo Divino, 1991.

[2] Es muy recomendable para conocer este antihelenismo rabínico leer a Daniel Boyarin, *Israel carnal: lendo o sexo na cultura talmúdica*, Río de Janeiro: Imago, 1994.

tamento, ni el sustantivo ni su verbo correlativo. *Filia,* que es menos sexual aunque puede tener tales connotaciones, se usa una vez (Santiago 4,4), y su verbo *fileo* 23 veces, once de ellas en el Evangelio de Juan. En cambio, *agape* el sustantivo y su verbo y adjetivo correspondientes, se usan 341 veces, en *todos* los libros del Nuevo Testamento. En esta distribución del vocabulario para el amor los autores apostólicos siguen a la Septuaginta, que tiene una marcada preferencia por la familia *agape* (siempre en Cantares) y usa con menor frecuencia la familia *fileo. Eros* se usa dos veces en la LXX, Prov 7,18 y 24,51 (corresponde a TM 30,16), pero el verbo *erao* nunca. (El sustantivo *erastes*, amante, se usa varias veces, pero con un sentido negativo.) Es evidente que los judíos helenistas que tradujeron la Septuaginta querían minimizar los elementos sexuales en sus Escrituras. Y los autores del Nuevo Testamento leyeron esta Biblia y retuvieron su vocabulario y sus ideas.

La mejor expresión apostólica sobre *agape* es sin duda el himno de 1 Cor 13. Este hermoso himno cristiano al amor asombra por la total ausencia del deseo, sexual o de otro tipo. Pablo alaba el amor desinteresado. No es lo que llamamos amor en el mundo moderno. Se conoce la virtud que se celebra aquí, pero en el contexto de las luchas obreras donde lleva el nombre de solidaridad. Un sindicato expresa solidaridad con otro cuando respeta sus líneas de piquete. Así, si los obreros de la limpieza en una fábrica rehusan cruzar las líneas de los electricistas en huelga, o si los estibadores rehusan cargar a los barcos con bananos cortados por trabajadores contratados para romper una huelga. Es un apoyo desinteresado a las luchas de otros, en la espera de una correspondencia un día si las circunstancias lo exigieran. En América Latina nos hemos apropiado de la solidaridad para las luchas por los derechos humanos o los derechos económicos de nuestros pueblos. El *agape* neotestamentario parece tener este sentido. Es muy importante pero no tiene mucho que ver con un estudio de erotismo en la Biblia así que lo dejamos de lado aquí.

En la teología cristiana, por lo menos en occidente, se ha reconocido una cierta erótica en la vida eterna interna de Dios en la doctrina de la Trinidad. Lo vemos en las defensas de la encarnación del Hijo que es una expresión temporal y terrenal de un deseo eterno de Dios hacia la exteriorización, la acción hacia afuera. Después del siglo de discusión sobre la encarnación del Hijo, san Agustín escribió su tratado sobre la Santísima Trinidad en la que trata de entender la dinámica interna y eternal en Dios, dinámica que incluye el deseo y la acción tanto como el amor y la contemplación hacia adentro que san Agustín identificó como el papel del Espíritu Santo que viene a ser el vínculo del amor entre Padre e Hijo.[3] Lo podemos ver en la teología mística posterior. Está muy desarrollado en la mística trinitaria de Jan van Ruusbroec (1293-1381), holandés, para quien hay una correlación entre la espiritualidad que busca recuperar la imagen de Dios y la dinámica interna trinitaria eterna. Dios sale de sí en la acción del Hijo que culmina en la Encarnación, y vuelve con gozo a sí en el reposo del Espíritu Santo. Así en el humano la imagen de Dios se realiza en la conjunción de obras con contemplación.[4] En la reflexión trinitaria podemos descubrir el erotismo del deseo divino que está presente en la Biblia Hebrea y que se recuperó en el misticismo a través tanto de la teología trinitaria como de la interpretación de los Cantares.

---

[3] Agustín de Hipona, *De trinitate*, Madrid, BAC, 1956, libro XV.

[4] Rik Van Nieuwenhove, "Ruusbroec: Apophatic Theologian or Phenomenologist of the Mystical Experience?", *Journal of Religion* 80 (2000), 83-105.

Trataremos de señalar algunas pistas de esta reflexión mística sobre Cantares con el examen de Orígenes (185-253), quizás el más grande de los biblistas de todos los tiempos. Pero será necesario antes hacer un pequeño desvío por Platón, que después de la Biblia fue el maestro de Orígenes y de los místicos que estudiaron la Biblia por los ojos de Orígenes.[5]

El amor, fuerza que nos impulsa hacia lo alto: Platón

La espiritualidad cristiana se concibe como una disciplina de vida que nos conduce hacia Dios en esta vida. Para entender este proceso vital es útil hacer el contraste con la vía rabínica hacia Dios. Para los rabinos el camino es uno de obediencia, una obediencia que comienza con el estudio de la Torá de Dios. El Dios de los rabinos tiene un pueblo que es objeto de su amor, de modo que la obediencia que conduce a Dios es aquella que fortalece al pueblo. Lo primero es la obligación de fructificar y multiplicar para que el pueblo crezca y no mengüe. Las discusiones legales que son el centro de la vida del rabino tienen que ver con asuntos de la vida, el matrimonio, los negocios, la muerte, y con asuntos de la adoración común, principalmente la forma correcta de celebrar las fiestas.

La espiritualidad cristiana tiene otras características. Casi universal es la práctica del celibato, algo completamente incomprensible en la vida del rabino quien siempre tiene la obligación de tener una mujer y, si Dios le da su bendición, muchos hijos. Aunque la eucaristía y la vida de Iglesia es importante, poca reflexión existe sobre la práctica de espiritualidad en la vida cotidiana de la sociedad. Aunque se luchó a brazo partido para defender la realidad de la encarnación del Hijo de Dios en contra de Marción y los gnósticos se compartía con ellos una cierta aversión a la materia. Afirmar que Dios, el Dios Padre de Jesucristo, creó el mundo fue punto de distinción con los gnósticos pero no dejó de ser una afirmación casi paradójica por su apariencia contra-intuitiva.

La espiritualidad mística, más que la teología ortodoxa de los obispos, asumió una visión profundamente ambigua de la materia. Para ello el gran filósofo Platón (419-347 a.C.) y su secuela en los filósofos platónicos dieron la pauta, y por ello es necesario detenernos brevemente en sus escritos. Un buen punto de entrada para nuestros fines es la famosa alegoría de la cueva en la República, libro VII (514-518). La alegoría misma es bien conocida: imaginemos una cueva donde las personas están encadenadas para impedir que se volteen para mirar hacia la luz de la entrada. Supongamos, dice Sócrates a Glaucón, que hay una fogata a cierta distancia a las espaldas de estas personas, y que una pared baja oculta a quienes como titiriteros pasan llevando figuras de animales e implementos cuyas sombras proyecta la fogata en la pared frente a las personas. Ellas supondrán naturalmente que la realidad son las sombras que perciben con ojos que se han adaptado a la oscuridad de la cueva. Ahora, supongamos que uno de ellos es liberado y da vuelta a su cuerpo y sale de la cueva para ver la luz de las estrellas y del sol. Se tardará un tiempo para que sus ojos

---

[5] Debo confesar mi enorme dependencia sobre la inmensa obra de Bernard McGinn, *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century* (New York, Crossroad, 1991). Este es el primero de cuatro tomos, de los cuales ya salió el segundo. Lo citaremos en lo sucesivo como McGinn, tomo I. McGinn es hoy el maestro y guía de todas las personas que se interesan por la historia del misticismo cristiano.

se adapten a la luz, pero cuando así sea caerá en la cuenta que las sombras en la oscuridad de la cueva son imitaciones burdas y poco válidas de las realidades que ve en la luz. Si ahora le obligan a regresar al cautiverio de sus compañeros en la cueva nuevamente tardará un tiempo que sus ojos se adapten a la oscuridad y vean las sombras en la cueva. Cuando entre en los debates de las personas de la cueva habrá una incomunicación ya que creerán que está loco cuando les habla de las realidades de una luz que no conocen.

Es fácil observar que para Platón hay una fisura profunda en la realidad. La experiencia de los sentidos que sirve de base para nuestros debates tiene apenas una relación distante con los objetos del intelecto, las ideas que se definen mediante la dialéctica. En esta situación se entiende por qué el filósofo, que cultiva las ideas, aparece ridículo ante el común de la gente. Viven en dos mundos distintos, y aunque hay una relación entre los dos no es evidente.

Es en esta situación que podemos entender la posición de Eros, el amor. Como siempre, Platón aborda el tema tan de fondo por indirección, en este caso el mito del auriga en el Fedro (243-257) y la historia del origen de Eros en el cuento de la señora Diotima en el diálogo Simposio (201-212).

Cuando le corresponde el turno a Sócrates de dar su discurso sobre el amor en el banquete cuenta más bien la historia de Diotima, cómo durante el banquete con que los dioses celebraban el natalicio de Afrodita nació Eros de la unión entre el dios Poros (Ingenio) que estaba borracho y la mortal Penes (Miseria) que se le acercó buscando alguna sobra del banquete. El Amor, entonces, participa de lo divino pero también de lo humano (mortal). Esto es así porque un elemento necesario del amor es el deseo, y donde hay deseo hay carencia lo cual no puede ser de lo divino. Bello es dios, mientras que el amor sólo desea la belleza que no posee. De modo que en el mundo roto que vemos en la alegoría de la cueva, representado en el lenguaje de Diotima por la separación de los dioses de los mortales, el amor es un ser intermedio que participa de ambos extremos de la realidad. Con las variaciones que plantea el Dios de la Biblia éste es el supuesto de mucha teología y espiritualidad místicas del movimiento monástico cristiano.

Pero la esencia del misticismo es la aspiración disciplinada hacia Dios. Lo correspondiente en la visión filosófica de Platón es la búsqueda de lo Uno, lo Bello, y lo Bueno. En el mito del Fedro el Amor es la fuerza motriz que impulsa hacia lo bello (*to kallos*). El alma es una carroza con dos corceles guiada por un auriga. Se mueve pues por sí mismo. Uno de sus corceles es disciplinado y responde a las órdenes del auriga que busca subir al cielo, pero el otro es brioso y desordenado y puede desviar al alma de su objetivo. Sin duda el amor es una especie de locura (*manía*), pero Sócrates busca demostrar que esta locura es un don de los dioses para la felicidad de los mortales (248b-c). Cuando la persona observa un cuerpo bello se estremece de deseo, hoy lo llamaríamos sexo o deseo sexual. En el gozo y la angustia de su enamoramiento el alma ni dormir puede sino corre de un lado para otro deseando a aquél en quien reside la belleza, queriendo contemplarlo. Cuando logra contemplarlo el auriga recuerda la Belleza en sí que se manifiesta en la belleza del amado. Con ello va logrando la fuerza para imponer su voluntad al corcel rebelde y que el alma pueda ascender a las esferas divinas donde reside la Belleza.

Para nuestros fines, lo importante es constatar el rol positivo del amor en la búsqueda de lo Bello. Eros es profundamente ambiguo, y el sexo que pide el corcel

indomado puede fácilmente ganar la partida, aún en un alma "filosófica". No por ello se debe negar que son los dioses quienes ofrecen a las almas la locura del amor que puede moverlos hacia las esferas celestiales si logran disciplinar sus deseos filosóficos de vivir entre las ideas de lo Bello y lo Bueno.

En Alejandría donde nacería más tarde Orígenes, el teólogo del misticismo, la filosofía de Platón fue mediada por Filón, un pensador judío contemporáneo de Jesús. Filón hizo un enorme esfuerzo por poner a Platón al servicio de la exégesis de la Biblia hebrea. Para ello aplicó la hermenéutica alegórica que luego se pondría a buen servicio por los cristianos. Filón entiende que Platón se equivocó al pensar que las ideas existen en una región propia, y más bien las situó en la mente de Dios, una movida natural para el monoteísmo de la Biblia, paso en el cual fue seguido por la teología mística. Como los místicos cristianos posteriores, encuentra el placer último en la contemplación de Dios. En ello adapta a Platón, con su visión de lo Uno, lo Bello, y lo Bueno, al monoteísmo bíblico. Como Platón, celebra el entusiasmo divino que mueve a los humanos, pero a diferencia de Platón y en anticipación de la teología mística encuentra este entusiasmo ejemplificado perfectamente en figuras como Abraham y especialmente Moisés.

Habiendo pues repasado esta visión platónica de la realidad y su adaptación a la Biblia por Filón, estamos listos para entrar en materia con Orígenes, y a él pasamos inmediatamente.

Orígenes, el maestro que puso los cimientos de la teología mística cristiana

Orígenes (185-253) fue un teólogo sistemático, un exégeta inigualado, y un cristiano de vida ascética ejemplar.[6] En la combinación de estos elementos pudo poner los cimientos de la teología mística que desde el siglo cuatro se situó en los conventos, formas de vida comunal que no existían en tiempos de Orígenes.

Para nuestro tema del erotismo y la Biblia, es conveniente entrar a Orígenes por su análisis lingüístico de los términos sobre el amor en la Biblia (la Septuaginta en uso por él y sus alumnos). Se puede apreciar en la cita que sigue la valentía del maestro en abordar el deseo como esencial al amor:

> Por otra parte, tengo para mí que la divina Escritura, queriendo evitar a los lectores cualquier motivo de tropiezo a causa del término amor, en atención a los más débiles, lo que entre los sabios del mundo se denomina deseo (*eros*) lo llama, con vocablo más decoroso, amor (*agape*), como, por ejemplo, cuando dijo de Isaac, y *tomó a Rebeca, que pasó a ser su mujer, y la amó*... Sin embargo, el sentido de este vocablo aparece más claramente cambiado al referirse a Amnón, el que se enamoró de su hermana Tamar. Efectivamente, está escrito: *y después de esto sucedió que, teniendo Absalón, el hijo de David, una hermana hermosa, llamada Tamar, la amó Amnón, hijo de David.* Puso "amó" en lugar de "se enamoró"... Y pocas líneas después la Escritura habla acerca de la violencia que Amnón ejerció sobre su hermana Tamar: *pero no quiso Amnón escuchar sus palabras, sino que, imponiéndose por la fuerza, la derribó y se acostó con ella. Después Amnón sintió por ella un odio terrible, pues el odio con que la odiaba era mayor que el amor con que la había amado"*. Así pues, hallarás que,

---

6 Para lectores de lengua española, existe una excelente presentación de la vida y obra de Orígenes escrita por Johannes Quasten en su *Patrología* (Madrid, BAC, 1961), tomo I, p.338-397.

> en estos y en otros muchos pasajes, la divina Escritura rehuye el vocablo *deseo* y pone *amor* en su lugar. Alguna vez, empero, aunque raramente, llama al *deseo* por su propio nombre y hasta convida e incita a las almas a él, como cuando en los Proverbios dice de la sabiduría: *deséala, y ella te guardará; asédiala, y ella te engrandecerá; hónrala, para que ella te abrace...* Efectivamente, ¿quién podría advertir algo de pasional o indecoroso en el deseo de la sabiduría o en que alguien se confiese deseador de la sabiduría?... Por lo demás, en este mismo libro [Cantares] que tenemos entre manos está clarísimo que el vocablo *deseo* se ha sustituido por el de *amor* allí donde dice: *yo os conjuro, hijas de Jerusalén: si encontráis a mi amado, ¿qué le anunciaréis? ¡Que estoy herida de amor!* [Ct 5,8][7].

Esta larga cita del Comentario al Cantar de los Cantares permite apreciar la atención respetuosa que presta este exégeta a los detalles del texto bíblico, y muestra también su intención de tomar distancia del pudor de los traductores de la Biblia. Esto segundo es porque tiene que rehabilitar el vocablo *eros* para poder tratar el tema del deseo, esencial para la vida espiritual como la concibe Orígenes. El deseo de alcanzar a Dios es la fuerza motriz de la vida cristiana como la concibe Orígenes, y piensa que fue puesta en los humanos en su misma creación. Antes de regresar a Cantares tendremos que hacer una breve incursión en la teología de este maestro que él elaboró temprano en su vida en la obra *Peri Arjón*, que se conoce solamente en la traducción latina de Rufino con el título *De principiis*.

Para Orígenes la vida humana tiene su origen cuando fue creada a imagen y semejanza de Dios. Cuando los primeros padres pecaron Dios les dio cuerpos materiales (las túnicas de piel de Gn 3,21) para que mediante su esfuerzo pudieran retomar la semejanza perdida. Entonces, toda la vida ha de concebirse como un proceso, un camino hacia una meta, y esa meta es que Dios "sea todo en todos" (1 Cor 15,28).[8] Permítame el lector otra cita larga donde Orígenes explica esta meta:

> Pues aunque decimos que aún ahora Dios está en todas partes y en todas las cosas, por la razón de que nada puede estar vacío de Dios, sin embargo no lo decimos para significar que él es ahora todo en aquello que está presente. Por lo tanto, debemos mirar con atención para ver la condición que marca la perfección de la bienaventuranza y el fin de las cosas, en el cual Dios se dice no solamente estar en todas las cosas sino ser todas las cosas... Ahora, yo mismo pienso que cuando dice que Dios es "todo en todos" quiere decir todas las cosas en cada individuo. Y será todas las cosas en cada persona de tal manera que todo lo que la mente racional cuando se purifica de la lastra de los vicios y se despeja de toda nube de maldad, pueda sentir y entender o pensar será todo Dios y que la mente ya no tendrá conciencia de nada que no sea Dios sino que pensará Dios y verá Dios y agarrará Dios y Dios será el modo y la medida de cada uno de sus movimientos. De esta manera Dios será todo para él. Pues ya no habrá más contraste de bien y mal ya que el mal no existirá; pues Dios, a quien el mal nunca se aproxima, es entonces todas las cosas para él; ni podrá uno que siempre es-

---

[7] Orígenes. *Comentario al Cantar de los Cantares - Introducción y notas de Manlio Simonetti*, traducción de Argimiro Velasco Delgado, O.P. Madrid: Ciudad Nueva, 1986, p.46-48. Se trata de porciones del prólogo, 20-24, traduciendo el latín de Rufino de la cual traducción sobreviven tres de los diez libros de este comentario. El original griego se ha perdido. Velasco cree que *amor* en el latín representa *eros* en el original y *caritas* el griego *agape*, y a su vez traduce el primero por *deseo* y el segundo por *amor*.

[8] Este tema se elabora en Jorge Pixley, "Apokatastasis panton: Orígenes interpreta la escatología bíblica", *Xilotl* 19 (1997), 71-101.

tá en lo bueno y para quien Dios es todas las cosas desear comer más del árbol del bien y del mal.[9]

Para Orígenes está claro que Dios no tiene un cuerpo material sino uno espiritual. Que Dios llegue a ser todo para el ser racional - ángel, hombre o demonio - tiene que incluir un proceso en el que la materia del cuerpo se vaya trascendiendo. Su espiritualidad es pues ascética, y cuando comenzó el movimiento monástico en el desierto egipcio en el siglo IV las obras de Orígenes fueron fundamentales. Evagrio (345-399), un aventajado estudioso de Orígenes, se trasladó del Ponto hasta Egipto para vivir la vida ascética en ese austero contexto, y a través de los escritos de Evagrio Póntico la teología mística de Orígenes dio forma a la vida monacal de los siglos subsiguientes.

Pero, ¡cuidado! La vida espiritual no es un rechazo del cuerpo. Orígenes aceptaba la "regla de fe" de las iglesias que se concebían herederas de los apóstoles y como ellas rechazaba la idea de Marción y de los gnósticos de que el mundo y la materia fueran en sí malas, obras de un dios inferior. Al contrario, Dios es esencial y eternamente un Dios creador, de modo que debemos pensar que antes de este mundo hubo otros, idea que Orígenes encuentra en el "nada nuevo hay bajo el sol" de Qohélet, y después de la destrucción de nuestro mundo Dios hará otros mundos materiales, tal como lo profetizó Isaías cuando habló de "un nuevo cielo y una nueva tierra". Y la materia tiene el fin de que las criaturas con libre albedrío que hayan pecado puedan nuevamente escalar a Dios. Y, como los seres con libre albedrío nunca lo perderemos, siempre habrá caídas y siempre serán necesarios los mundos que vehiculen el regreso a Dios.

Entonces, los cuerpos son instrumentos necesarios para la obra del gran educador en su divina *paideia*. Para que emprendamos el proceso tiene que haber deseo, el *eros* de llegar a Dios. Esencial al proceso de la vida espiritual es el estudio de la Escritura. Y Dios ha diseñado la Escritura para que hable a quienes estén en las diferentes etapas de su camino espiritual, tanto a los simples (*haplous*) como a los perfectos (*teleioi*). Y en el curso académico del Espíritu Santo, por decirlo en términos modernos, el Cantar de los Cantares es el más avanzado de todos los libros. En efecto, Salomón nos dejó libros en tres niveles:

> En primer lugar intentemos indagar cuidadosamente qué significado pueda tener el hecho de que, habiendo recibido la Iglesia de Dios tres libros escritos por Salomón, se ponga como primero de ellos el libro de los *Proverbios,* segundo el que llamamos *Eclesiastés*, y solo en tercer lugar el *Cantar de los Cantares.* Lo que a mí se me ocurre sobre este particular es lo siguiente. Las ciencias generales por las que se llega al conocimiento de las cosas son tres, que los griegos llamaron ética, física y epóptica y que nosotros podemos llamar moral, natural y contemplativa.[10]

Lo más interesante para una reflexión sobre erótica y misticismo es que Cantares venga a ser el curso superior de estudios en la Escritura, en la opinión de Orígenes. Un *epopte* en el mundo antiguo era un iniciado en los más altos misterios. *Epoptike* son

---

9 *De Principiis* III.6, 2-3. Este pasaje se preserva solamente en la traducción latina de Rufino. Aquí yo la he traducido de la versión ingiesa de G.W. Butterworth, *Origen on First Principles* (New York, Harper Torchbooks, 1966), p.248.

10 *Comentario al Cantar de los Cantares*, prólogo, cap.3.1 (p.56-57 de la edición de Simonetti). El último comentario parece una ayuda de Rufino a los lectores latinos.

los misterios que conoce este iniciado. Es interesante constatar que Diotima, la instructora de Sócrates en la ciencia erótica (*ta erotika*) piensa que esta materia es anterior y propedéutica a *ta epoptika* (Simposio 210A). Para Orígenes, en cambio, ¡Cantares y su erótica es el curso superior de teología! Sobre ella resume Orígenes:

> La cuestión contemplativa la enseñó en el presente libro que tenemos entre manos, esto es, en el Cantar de los Cantares donde, bajo la figura de la esposa y del esposo, despierta en el alma el amor de las cosas divinas y enseña que se ha de llegar a la unión con Dios por los caminos del amor.[11]

¡Los caminos de *Eros* nos conducen a la unión con Dios! Sentimos aquí ecos del maestro Platón, pero no debemos olvidar que para Orígenes y los maestros cristianos más bien Platón aprendió su ciencia de Moisés y de Salomón quienes vivieron antes que él. En todo caso, no hay duda que el amor-deseo lleva a Dios y, como vimos, Orígenes les recrimina a los traductores de la Biblia haber obnubilado esta verdad.

Pero, ¿cómo es posible? ¿Cómo puede un eunuco por voluntad propia, uno que "se hizo eunuco por el Reino", promover la erótica como el camino para llegar a Dios. Hay sin duda una ambivalencia aquí. Esto es la carne sólida del cual habló el apóstol que no se debe dar a quienes se alimentan solo de leche (Hb 5,12-14).

> Ciertamente puede ocurrir que los párvulos antedichos vengan a estos parajes y no aprovechen nada absolutamente de esta Escritura, aunque tampoco se dañen demasiado al leer lo que está escrito, o bien al examinar lo que para su explicación se dirá. En cambio, si se acerca alguien que sólo es hombre según la carne, para este tal lo escrito producirá una situación de peligro muy crítica.[12]

Es decir, el Cantar es un libro espiritual y se debe leer como tal entre cristianos avanzados. El cristiano que comienza su caminar hacia Dios verá poco de provecho, aunque tampoco es dañino que lea sobre el amor. El peligro estará para quien es un hombre carnal que solamente lo entienda y lo lea para despertar sus deseos sexuales.

Para ayudar a los lectores de Cantares, Orígenes propone una clave hermenéutica muy importante, hay un hombre interior y otro exterior, y se usan las mismas palabras para referirse a ambos.

> Al comienzo de los libros de Moisés, donde se escribe sobre la creación del mundo, hallamos referida la creación de dos hombres: el primero, hecho a imagen y semejanza de Dios; el segundo, modelado del barro de la tierra... Pablo, que sin duda entendía mejor que nosotros lo que Moisés escribió, dice que en cada hombre hay dos, y nos recuerda que uno de ellos, el interior, se va renovando de día en día mientras el otro, el exterior, se va corrompiendo y debilitando incluso en santos de la calidad del propio Pablo... queremos hacer saber que en las divinas Escrituras se suele nombrar mediante homónimos, esto es, mediante denominaciones semejantes, más aún, con idénticos vocablos, a los miembros del hombre exterior y a las partes y sentidos del hombre interior, y su mutua confrontación se realiza no sólo en las palabras sino también en los hechos mismos.[13]

---

11 *Comentario al Cantar*, prólogo, cap.3.7, p.59 en Simonetti.
12 *Comentário al Cantar*, prólogo, cap.1.5-6, p.37 de Simonetti.
13 *Comentário al Cantar*, prólogo, cap.2.4-6, p.40-41 de Simonetti.

Armados con esta teoría hermenéutica podemos hacer un breve sondeo en la lectura espiritual de Cantares.

El primer poema comienza con la famosa frase que ha dado ocasión a muchísimos sermones: Que me bese con los besos de su boca. Después de explicar la gramática del texto y su situación dramática en el libro, busca el mensaje que tiene para la relación de Cristo con su Iglesia y del alma en su itinerario hacia Dios. Aquí entiende que la sensación de recibir besos se debe entender como la apertura de la mente a recibir la Palabra que se emite tanto para la Iglesia como para el alma. "Realmente, cuando, por ningún servicio de hombre o de ángel, la mente se llena de sentimientos y de pensamientos divinos, crea que es entonces cuando recibe los besos del Verbo mismo de Dios."[14]

Otro famoso texto es Cant 2,5, que en griego dice "he sido herida con amor" (*tetromene agape ego*) donde el hebreo habla de estar enferma de amor. Orígenes expresa aquí un erotismo que no puede ocultar, aunque sea espiritual:

> Si hay alguien que alguna vez se abrazó en este fiel amor del Verbo de Dios; si hay alguien que, como dice el profeta, ha recibido la dulce herida de su saeta escogida (Is 49,21 LXX); si hay alguien que ha sido traspasado por el dardo amoroso de su ciencia, hasta el punto de suspirar día y noche por El, de no poder pronunciar ni querer oír otra cosa, de no saber ni gustar, pensar, desear o esperar más que a El: esta alma con toda razón dice: *estoy herida de amor.*[15]

Se puede discutir si esta lectura de Cantares es o no es erótica. Depende cómo uno defina sus términos. Si la erótica únicamente se refiere al encuentro sexual de cuerpos materiales, no lo es. Pero en la historia de la interpretación se ha rescatado el Eros para el deseo que el alma tiene de Dios que, aunque no es sexual, participa de la energía que mueve los cuerpos en la atracción sexual. Digo que se ha rescatado porque, como observó Orígenes, los traductores quisieron remover el deseo o por lo menos anublarlo rindiendo los vocablos que designan el amor por *agape* y otras palabras de la familia de esta raíz. Orígenes y sus sucesores recuperaron el sentido literal del deseo corporal-sexual de Cantares, aunque insistieron que este no es el sentido propio del texto sino el del deseo espiritual. Y sobre ello se montó la vida mística que se cultivó en los conventos cristianos en los siglos subsiguientes.

El ascetismo en la erótica mística

Desde muy temprano se introdujo en las comunidades de creyentes en Jesucristo una gran duda respecto a la carne en que Dios les había creado. En Egipto Valentino y sus seguidores elaboraron especulaciones míticas acerca de las sucesivas caídas en las esferas celestiales terminando con que el espíritu de origen divino quedó atrapado en la carne. Simultáneamente, Marción, hijo del obispo de Sínope en el Ponto, propuso un rechazo abierto y franco del Dios del Antiguo Testamento y con él de las escrituras hebreas. Ambos llegaron a Roma antes del 150 y ambos encontraron muchísimos seguidores, especialmente Marción. Pero, quizás más importante, fue la presencia en Roma en esos años del sirio Taciano, quien regresó a Siria por el 172 lanzando un cañonazo contra la doctrina helénica: "Enseñada mi alma por

14 *Comentario al Cantar*, Libro I, cap.1, ed. Simonetti p.82.
15 *Com Cantares*, Libro III, cap.13, p.237 de la edición Simonetti.

Dios mismo, comprendí que la doctrina helénica me llevaba a la condenación; la bárbara, en cambio, me libraba de la esclavitud del mundo y me apartaba de muchos señores y de tiranos infinitos" (*Discurso contra los griegos*, 29).[16] En Edesa, Mesopotamia, y Persia se vivía y se practicaba un cristianismo "bárbaro" identificado con el apóstol Tomás. En este cristianismo, desde donde se fundó iglesias cristianas en la India, Taciano se encontró a gusto. La característica más notable de ellas era su radical rechazo al sexo.

Orígenes había enseñado que el cuerpo es un don de la gracia de Dios para que las almas caídas puedan emprender su ascenso de nuevo hacia Dios. En cambio, el cristianismo tomasino exigía que las personas que se bautizaran, fueran casadas o no, varones o mujeres, renunciaran para siempre el sexo. Las obras más representativas que se preservan son el evangelio de Tomás, que solamente se preserva íntegro en copto aunque se compuso en griego, y los Hechos de Tomás.[17] Central a este largo recuento de la misión de Tomás es su viaje a la India, y la conversión allí de Migdonia, esposa de Carisio un funcionario real. Tomás enseñó a Migdonia que para el bautismo que le daría vida eterna era preciso que renunciara a las obras de la carne y que nunca más practicara el sexo. Mucho de la historia tiene que ver con el enojo de Carisio ante el rechazo de su esposa de cumplir sus deberes conyugales, la persecución y el eventual martirio de Tomás. Este documento valiosísimo nos permite conocer un cristianismo muy extendido en Mesopotamia y Persia donde seguir a Cristo era renunciar a tener familia. En un mundo donde el promedio de vida era de unos veinticinco años, este movimiento tiene que haberse visto como antisocial y antipatriótico.[18] Los cristianos romanos ortodoxos condenaron estas iglesias como "encratitas" pero fue frente a este contexto eclesial que se formó la visión de la vida cristiana que Orígenes representa en sus obras. San Antonio del desierto y sus seguidores en el siglo IV también renunciaron al sexo pero elaboraron todo un análisis del cuerpo y sus funciones, que creían un don de Dios, elaborando así una visión derivada de Orígenes y discrepante de la encratita aún cuando coincidía en su rechazo a la actividad sexual.

Bueno, no es posible trazar toda la historia del ascetismo y de la teología mística. Observemos nada más que el libro de Cantares, el libro erótico de la Biblia, fue en el cristianismo occidental el libro teológico por excelencia, continuando la tradición iniciada por Orígenes. Gregorio de Nisa (335-394), un gran teólogo místico casado, escribió un comentario sobre Cantares. Su hermano Basilio de Cesarea junto

---

16 En *Padres apologistas griegos (siglo II)* - Introducción, texto griego, versión española y notas por Daniel Ruiz Bueno. Madrid: BAC, 1954, p.572-628.

17 Se preservan los Hechos de Tomás en múltiples manuscritos en siríaco y en griego. Es probable que se compuso a comienzos del siglo III en siríaco, y posiblemente simultáneamente en griego. No conozco una versión castellana. Existe una al inglés por Han J.W. Drijvers en *New Testament Apocrypha*, editor Wilhelm Schneemelcher, traducción R. McL. Wilson, Louisville, Westminster/John Knox, 1992, tomo II, p.322-411.

18 Según el historiador Peter Brown, *The Body and Society - Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York, Columbia University Press, 1988), p.6, el promedio de vida en el imperio romano era de menos de 25 años. Solamente unos cuatro de cada 100 varones llegaba a los 50 años, y mucho menos mujeres. Para que la población se mantuviera estable era preciso que cada mujer tuviera un promedio de cinco hijos. Se puede suponer que muchas morían jóvenes en partos y que había, por lo tanto, muchos viudos. ¡Las implicaciones de estos datos demográficos propuestos por un destacadísimo profesor son inmensas!

con Gregorio de Nacianzo editaron las *Filocalia* de Orígenes, que incluye porciones de su Comentario sobre Cantares. Ambrosio de Milán (339-397), Gregorio el Grande (540-604), Isidoro de Sevilla (ca. 600), Beda el Venerable (673-735), Bernardo de Claraval (1091-1153), y Luis de León (siglo XVI) fueron sólo algunos de los muchos que escribieron comentarios sobre los Cantares. Con el fin de profundizar en la difícil dialéctica de renuncia y erotismo en la búsqueda cristiana de Dios nos detendremos un poco en Bernardo, abad de Claraval y fundador del movimiento monástico cisterciense en el siglo XII.

La obra maestra de Bernardo fueron sus 86 Sermones sobre el Cantar de los Cantares. Aquí desarrolla toda una teología mística que se caracteriza porque a los tradicionales libros de revelación en la creación y las Escrituras añadió un tercero, el libro de la experiencia, en este caso, su propia experiencia espiritual. En esto da un paso más con respecto a Orígenes para quien las Escrituras lo eran todo. De los sermones sobre Cantares, ocho fueron sobre Ct 1,2, "Que me bese con los besos de su boca". Este texto es inescapablemente carnal, y dice san Bernardo, "ofreció su carne a los que conocían la carne para que mediante él ellos llegaran a conocer también el espíritu".[19] El camino hacia Dios comienza, pues, con el amor carnal hacia la carne de Jesús el Hijo de Dios. El beso tiene múltiples sentidos, pero comienza con su sentido carnal literal. Los besos de Cristo incluyen su encarnación en el pasado, su redención de los humanos en el presente, y su presencia escatológica al final de los tiempos. Esto en el segundo sermón leyendo el libro de revelación de la Biblia. En el tercer sermón pasa al libro de la experiencia, y aquí distingue tres besos, el beso de los pies que lleva el alma a obras de gracia, el beso de las manos, que la lleva al arrepentimiento continuo, y el beso de la boca, que es un encuentro superior con Dios. El sermón 7 trata este beso de la Trinidad, y el octavo el beso del Espíritu Santo, el vínculo de unión entre Padre e Hijo.

En el sentido más importante Bernardo sigue a Orígenes, indirectamente pues seguramente nunca conoció su comentario, pues afirma el amor/deseo de Dios por los humanos, y el amor/deseo como el camino de los humanos hacia Dios. Pero Bernardo introduce una novedad interesante cuando insiste que el camino hacia Dios comienza con el amor carnal por la humanidad de Cristo. Insiste que solamente el amor puede alcanzar a Dios en esta vida; el conocimiento no puede. Cristo hace visitas a la interioridad de su amada, el alma humana, que son anticipaciones de la visión celestial "cara a cara". Pero, interesantemente, la perfección de la bienaventuranza solamente se dará, no en el cielo donde veremos a Cristo cara a cara, sino en la resurrección general cuando nuestras almas se reencontrarán con nuestros cuerpos ya librados de sus debilidades.[20]

El amor a Dios, según Bernardo, es su propia causa. Pero en su estado caído los humanos deseamos cosas y así perdemos el objeto propio del amor. Como vimos antes, el amor a Dios comienza con el amor carnal a Cristo encarnado que a su vez comienza con el amor a lo que Cristo hizo por nosotros. Luego ese amor carnal nos

---

19 *Sermones sobre Cantares* (SC) 6,3. Traduzco de una cita en McGinn, *The Growth of Mysticism: Gregory the Great through the 12th Century* (New York, Crossroad, 1994), p.165. Dependo de la magnífica exposición de McGinn en las p.158 a 224 de su obra, que es el segundo tomo de su obra magna, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, de la cual aún esperamos los tomos tres y cuatro.

20 *De diligendo deo* 8.23 y 11.30-33 (referencias de McGinn, tomo II, p.173).

lleva a socorrer a Jesús en el prójimo. Y siguen más pasos. Veamos un texto de su "Sobre el amor a Dios" (*De diligendo Deo* 15.39):

> Cuando uno se da cuenta que no es autosuficiente comienza a buscar y amar al Dios que requiere por sí mismo a través de la fe. Entonces ama a Dios en el segundo grado, no por Dios sino por sí mismo. Pero cuando, sobre la base de su propia necesidad, tal persona comienza a adorar y poner atención a Dios -pensando, leyendo, orando, obedeciendo - Dios lenta y gradualmente se da a conocer en la forma de familiaridad y se crece en dulzura. De este modo, habiendo gustado que el Señor es dulce (Sl 33,9), el alma pasa a una tercer etapa para amar a Dios ya no por su propio bien sino por el de Dios. Seguramente estará en esta etapa mucho tiempo. No sé si alguien alcanza perfectamente la cuarta etapa en esta vida - ese en el que alguien se ama a sí mismo por causa de Dios. Si alguien lo ha experimentado, ¡que hable! A mí me parece imposible.

Pero, en concreto, ¿qué tiene que ver con la vida cotidiana del creyente? Para el siglo XII el cristianismo había institucionalizado sus ambigüedades respecto a la vida sexual en la dualidad de los laicos que producían los hijos para la Iglesia y la sociedad, y l@s monj@s que vivían vidas consagradas a Dios, cumpliendo los consejos de perfección que mencionó el salvador (Mt 19,21, únicamente en la versión mateana de la perícopa del rico que no quiso seguir a Jesús). En su tratado temprano, *Los pasos de humildad y orgullo*, planteó que solamente los dos pasos iniciales se pueden lograr en el mundo, mientras que los diez superiores solamente se conseguirían en el monasterio.[21] Bernardo reconoció un valor al sexo en el matrimonio, de modo que este no es el obstáculo principal.[22] Sin embargo, es difícil superar los primeros pasos del amor a Dios en el mundo. Una de las reformas que Bernardo y los cistercienses introdujeron en los monasterios fue no recibir niños, lo cual significa que todos los monjes tenían experiencia de la vida "en el mundo". Esto seguramente amplió la capacidad de Bernardo y sus hermanos de aceptar el valor de la carne en las primeras etapas del amor a Dios.

Como una especie de nota sobre la teología mística de Bernardo de Claraval, parece útil hacer el contraste con el gran profesor de filosofía, lógica y teología de Paris, Pedro Abelardo (1079-1142). Inevitablemente, Abelardo fue y es más conocido por su amor carnal por Eloísa que por sus atrevidas teorías filosóficas. Siendo él ya un famoso profesor, el clérigo Fulberto de la catedral de París le encomendó la educación de su joven y precoz sobrina Eloísa. Según sus propias interpretaciones de lo que sucedió, ella se enamoró perdidamente de él y él sintió una irresistible pasión lujuriosa por ella.[23] Eloísa salió embarazada y le parió un hijo. Fulberto contrató unos vagos que entraran a la pieza donde dormía Abelardo y le castraran. Las cartas revelan dos perspectivas muy diferentes a estos sucesos: Eloísa nunca siente re-

---

21 *De gradibus humilitatis et superbiae*, Proemio 3,13.19-20.

22 Ver *De praecepto et dispensatione*, 15,42: Nam et non tangere mulierem, meriti non est mediocris, et nullius tamen delicti propriam amplecti coniugem - No tocar mujer no es poco mérito, a no ser que sea la cónyuge en un abrazo amoroso.

23 Posteriormente Abelardo escribió una autobiografía llena de autocompasión, la *Historia calamitatum*, en respuesta a la cual ella comenzó una correspondencia que llegó a tres cartas de Eloísa a Abelardo y cuatro de Abelardo a Eloísa. Toda esta documentación se encuentra en *Cartas de Abelardo y Eloísa*. Introducción, traducción y notas de Pedro R. Santidrián y Manuela Astruga (Madrid, Alianza Editorial 1993).

mordimiento por su amor que, según ella dice, sigue tan vivo como siempre. Solamente se arrepiente del daño que le hizo a la carrera brillante del genio Abelardo. El, en cambio, considera su pérdida física un castigo merecido en el miembro que utilizó como instrumento de su pecado. Y no cesa de protestar contra los injustos ataques a su ortodoxia de las que ha sido víctima, cosa que atribuye a la envidia de mentes más limitadas que la suya.

El encuentro entre los dos, Bernardo y Abelardo, se dio en 1140 cuando Bernardo convocó un concilio en Sens que condenó al maestro Pedro por herejía. Abatido, Abelardo se refugió en el convento de Cluny y apeló al Papa Inocencio II para una revocación de su condena, cosa que nunca llegó. Sin embargo, Pedro el Venerable, abad de Cluny, recibió con honor al maestro y lo utilizó para formar a sus monjes, aprovechando sus grandes talentos filosóficos. Abelardo estaba abatido, y murió dos años más tarde, en 1142. ¿Cómo pudo un teólogo del amor místico emprender una cruzada como ésta contra un gran maestro reconocido por su valentía en el pensamiento y también en el amor? Es difícil para una persona moderna no sospechar que había en Bernardo un rechazo al amor carnal del filósofo más que a su filosofía, que tanto Abelardo como Pedro el Venerable siempre consideraron plenamente ortodoxa.[24] Como historiadores tenemos que hacer un balance dentro de las normas de la época, lo cual rebasa nuestras posibilidades aquí, pero desde este tiempo y como parte de una reflexión sobre erotismo y mística, el episodio de la condena de Abelardo echa sombras sobre la magnífica teología mística del abad de Claraval.

Para terminar este ensayo sobre erótica y mística quisiera señalar un texto recientemente descubierto que celebra el amor carnal como vía de acceso a Dios.[25] El autor de este texto sin título que se encuentra en la Biblioteca de la Real Academia de Historia en Madrid es un morisco español expulsado de España y refugiado en Túnez en 1609. Dice en un párrafo que deja ver el tenor de esta obra:

> Al tiempo de quere meter el miembro, Refregallo en los labios del baso (vagina), porque se alteren más él y ella, y diciendo: bismi ylahi ("en el nombre de Dios"), metello... Y dirá al tiempo de querer derramar el umor esto: "Oh Dios, líbranos del demonio, y libra del demonio aquello que tu nos otorgas como posteridad, porque, si se enjendra criatura, no será perturbada por el demonio (fol 97v-98v)[26]

Sería incorrecto pensar que este texto es místico o que promueva el encuentro con Dios. Sin embargo, revela en el Islam español del siglo XVII una aceptación del erotismo corporal como una realidad que se vive dentro de la obediencia a Dios. El hecho de que no conozca un texto cristiano análogo nos permite clarificar los límites del erotismo místico de tradición cristiana. Ni los teólogos cristianos casados como Tertuliano, Clemente Alejandrino (probablemente), Gregorio de Nisa o Abelardo pudieron incluir su vida amorosa dentro de su vivencia de fe. Para Tertuliano la única diferencia entre la fornicación y la intimidad matrimonial es que el segun-

---

24 Parte de esta tragedia es que ni Abelardo ni Eloísa vieron en su amor una expresión del amor de Dios ni un acercamiento a su Dios. Para Abelardo su pasión se originó en la lujuria y fue, por lo tanto, pecado en su origen. Para Eloísa, quien fue abadesa de un convento de monjas cerca de París, su entrada a la vida monástica fue por complacer a su amado Abelardo y nunca sintió vocación por ella.

25 Se trata de *Un Kama Sutra español*, introducido por Luce López-Baralt (Madrid: Ediciones Ciruela, 1992).

26 Citado de la reseña de Jorge Alvarado en *Xilotl* 11 (1993), 143-152. La cita en la p.151.

do se hace con licencia. Por lo tanto aconseja a su mujer no casarse si él llegara a morir para poder vivir más cristianamente.[27] Clemente de Alejandría, un maestro de lo que hoy se llamaría ética cristiana para matrimonios aunque no sabemos si casado o no, ve el placer como algo tan peligroso que aconseja a sus alumnos evitar bañarse por puro placer.[28]

Reflexiones finales

1. Los "libros" de la revelación. Se le atribuye a san Agustín la referencia ya consagrada en la teología de que Dios se revela en dos libros, el libro de la Creación y las criaturas, y el libro de las Sagradas Escrituras. El segundo sería una especie de guión de museo que acompaña al visitante a las pinturas en sus paredes para interpretarlas y ayudarlo a disfrutarlas. La realidad es más compleja, por supuesto, pero esta idea puede servir para ordenar esa complejidad. En asuntos de mística, habría que añadir un tercer libro, el de la experiencia, la disciplina de la contemplación y sus pasos en las vidas de sus practicantes.

Podemos tratar de aplicar este sencillo esquema a los teólogos místicos, de quienes hemos visto algunos representantes. Orígenes es sin duda un teólogo místico de las Escrituras. Todo su conocimiento de Dios se da en el contexto de sus homilías y comentarios a la Sagrada Escritura, y muy especialmente en su Comentario al Cantar de los Cantares. Esto, por supuesto, no significa que Orígenes, quien en su juventud fue profesor de física y matemáticas, no conociera a Dios en su creación y tampoco que este disciplinado asceta que encontró en la Biblia una guía para ascender a Dios no conociera la experiencia mística. Sin duda, sin embargo, tanto la creación como la experiencia son secundarias al estudio de las Escrituras para el gran alejandrino.

Para encontrar un místico de la creación salta a la mente la persona de Francisco de Asís (murió en 1226), quien consideraba el sol, la luna y las bestias sus hermanos de creación y manifestantes del Dios que creó a todos, a él mismo, al sol, y al lobo. Su amor por los pobres es parte de esta mística de la creación, que por supuesto no excluyó el estudio de las Escrituras donde conoció a Jesús el pobre que amó a los pobres de su tiempo.

Bernardo de Claraval complejiza el cuadro al introducir una disciplina mística, con múltiples pasos en el acercamiento a la experiencia de Dios en nuestros cuerpos mortales y en preparación para el encuentro con Dios en el estado espiritual cuando le veremos cara a cara. Pero, como hemos visto, el lugar donde Bernardo expone con mayor lucidez y detalle el camino hacia Dios es en sus homilías sobre los Cantares. Y todos sus escritos están salpicados de citas y alusiones a los más variados textos de las Escrituras.

2. Las vías negativa y positiva. En términos técnicos los estudiosos del misticismo hablan de la vía apofática y la vía katafática (del griego *apo* más *femi* y *kata femi*, donde el verbo *femi* significa afirmar). En la vía positiva o katafática se encuentra a Dios en sus criaturas. Las cosas de la vida sirven como escalones para subir a Dios que las creó. La vía negativa o apofática es la negación que Dios esté en

27 Es todo el argumento de su tratado *Ad Uxorem*, A su mujer.
28 *Pedagogo* III.9.1.

sus criaturas, o que se le pueda concebir: No es Padre. No es Madre. No es varón. Ni es mujer. No es un ser. Etc. Sin duda todo abordaje de Dios tiene que combinar lo positivo y lo negativo, pero los énfasis son distintos.

Orígenes fue sin duda un teólogo del camino positivo hacia Dios. El amor y el deseo son vías hacia Dios. Los cuerpos que Dios dio a Adán y Eva cuando pecaron (así interpretó las túnicas de piel) fueron ayudas que Dios les dio para regresar a su estado original de ser imagen y semejanza de Dios. Orígenes es un teólogo de la luz.

En contraste, Gregorio de Nisa, un admirador de Orígenes un siglo después de su muerte, es un teólogo místico que introduce con fuerza el elemento negativo. Aunque escribió quince homilías sobre el Cantar de los Cantares, su obra máxima de teología mística es su *Vida de Moisés (Peri aretes etoi eis ton bion moyseos)*. Para Orígenes, siguiendo en ello a los filósofos griegos, lo ilimitado (*apeiron*) era imperfecto. Después de las discusiones trinitarias del siglo IV, Gregorio está en condición de romper radicalmente con esta tradición filosófica. Veamos:

> El [Moisés] aprende por lo dicho [Ex 33,20: "El hombre no puede verme y seguir viviendo"] que lo divino es por naturaleza infinito, encerrado por ningún límite. ... Ya que lo se contiene [*periexomenou*] es ciertamente menor que lo que contiene [*periexontos*], se sigue que lo más fuerte prevalece. Por lo tanto quien contiene a Dios por cualquier límite hace que Dios sea gobernado por su opuesto... No es la naturaleza de lo no-contenido ser captado. Pero todo deseo por el Bien que se atrae hacia ese ascenso constantemente se expande a medida que progresa hacia lo Bueno. *Nunca alcanzar la saciedad [koros] del deseo es verdaderamente ver a Dios.*[29]

El énfasis lo hemos añadido para subrayar el papel positivo y necesario que juega el deseo (aquí *epithymía*), y el deseo no satisfecho, lo cual recuerda la historia de Diotima en el Simposio. Solamente que ahora va vinculado el deseo insatisfecho a la realidad de una divinidad infinita (¡odioso para los griegos!) de modo que la insatisfacción refleja la verdadera naturaleza de su objeto de deseo. Gregorio parece ser el primero en sistematizar esta vía apofática de la teología mística, que luego por vía de Dionisio el Areopagita del siglo siguiente entró a los monasterios de Occidente.

Moisés es el ejemplo cumbre para Gregorio de quien buscó en la carne a Dios. Y su búsqueda va de la luz a la densa tiniebla. Primero le encuentra en la luz del fuego de la zarza ardiente (Ex 3), pero por último en la densa nube sobre el monte (Ex 20,21). El pueblo se mantiene a distancia y Moisés penetra en la densa nube. Luego pide ver a Dios (Ex 33,18), y la máxima visión posible de lo ilimitado le es concedido, ver la espalda de Dios (Ex 33,22-23). Este aprecio por la vía negativa permite a Gregorio apreciar mejor que Orígenes el motivo de la ausencia del amado tan importante en algunos de los poemas del Cantar de los Cantares (Cant 1,7; 3,1-5; 5,2-8, etc).

3. Agape en Cantares y en el Nuevo Testamento. Hemos visto que el amor en los poemas de Cantares (*ajabá*) se traduce en la LXX por la familia lingüística *aga-*

---

29 *Gregorii Nysseni De Vita Moysis*, ed. Herbertus Musurillo (Leiden, Brill, 1991 [reproducción de la edición de 1964], libro II, 404 (p.115-116). Me he apoyado en la traducción y cita en McGinn, tomo I, p.141.

pe. Y es conocido que esta familia lingüística es la que se usa en la inmensa mayoría de los casos para tratar del amor en el N.T., que nunca usa la familia de la raíz griega *eros*. El resultado es que el amor en el N.T. tiene un desinterés que tratábamos de entender con la palabra moderna solidaridad. Esta es una profundización importante que de ninguna manera quisiéramos sacrificar en una búsqueda barata de recuperación del cuerpo y sus deseos. Pero en nuestro mundo actual, después de Sigmund Freud, René Girard, y otros investigadores del deseo, no quisiéramos tampoco sacrificar el elemento deseo que parece indisolublemente unido al amor carnal. No es casual que casi toda la reflexión cristiana sobre la búsqueda y presencia de Dios en estos cuerpos terrenales descanse en el estudio del Cantar de los Cantares, más que en Pablo y Juan.

Esto nos permite apreciar la sabiduría de los teólogos y obispos ortodoxos que rechazaron el atractivo planteamiento de Marción de repudiar las Escrituras hebreas. En este punto, como en otros, los escritos apostólicos (el N.T.) profundizan las Escrituras hebreas pero no las pueden desplazar ni mucho menos cancelar. Es otro motivo para rechazar la división que se suele hacer en la academia entre el estudio de "Antiguo Testamento" [mejor, Biblia Hebrea] y "Nuevo Testamento". El *ajabá* de los amantes de Cantares no debe separarse del desinterés del *agape* de los escritos de Pablo y de Juan. Solamente juntos podemos entender las profundidades del amor. Ruusbroec lo vio con claridad al encontrar en la misma Trinidad el salirse desinteresado del amor del Padre en el Hijo, que corresponde a las obras de solidaridad en la imagen humana del Hijo, y el gozo del amor que vuelve al Padre en el Espíritu Santo, que corresponde a la contemplación en la criatura humana.

4. ¿Es erótica o no la lectura mística de Cantares? Nos hemos topado con insistencia con este punto muchas veces a lo largo de este ensayo, que ya se volvió demasiado largo.

Al comentar sobre Cant 2,6, "su izquierda bajo mi cabeza, y su diestra me abraza", Orígenes el eunuco exclama en su primera homilía sobre Cantares, "hay aquí un cierto abrazo espiritual, y ¡Ay que el Novio pueda abrazar con un abrazo más perfecto que envuelva a mi Novia!"[30] Y más adelante en la misma homilía dice:

> Dios es mi testigo que he percibido con frecuencia al Novio que se me acerca y está intensamente presente conmigo; luego de repente se ha retirado y ya no encuentro a quien buscaba. Luego, cuando se ha aparecido y le tomo en mis manos, se me va de nuevo, y entonces mi búsqueda empieza de nuevo.[31]

Aunque sea espiritual el abrazo, la intensidad del lenguaje que toma las imágenes del tacto amoroso, parece ameritar que en un sentido importante se hable aquí de erotismo que se refleja en este sermón del más bíblico de los teólogos cristianos.

No puede pasar desapercibido que el fraile Luis de León dedicó su obra sobre Cantares a una mujer, doña Isabel Osorio, religiosa del convento del Espíritu Santo.[32] También lo hizo en una sugestiva dedicatoria nuestro hermano José Cárdenas

---

30 *Homilías sobre Cantares* 1,2, citado en McGinn, tomo I, p.123.
31 *Homilías sobre los Cantares* 1,7, citado en McGinn, tomo I, p.124.
32 Fray Luis de León, *El Cantar de los Cantares,* Introducción y preparación de Jorge Guillén. Salamanca, Sígueme, 1980.

Pallares, sacerdote párroco de larga trayectoria en Colima, México, "A la Sra. J. Lamy-Fontas, por tantas muestras de amistad purificadora".[33]

Estas evidencias son suficientes para asegurar que hay erotismo en las reflexiones de los teólogos místicos que en su gran mayoría fueron monjes y monjas. Hay, con todo, un gran ausente en esta tradición. No conocemos una teología mística cristiana a partir del amor "legítimo", el amor matrimonial. ¿Solamente los musulmanes pueden encontrar obediencia a Dios en el deseo carnal y su consumación en el encuentro íntimo de esposos? Creemos que no. En principio, no parece haber razón para que no se haya producido esta teología mística desde el amor carnal. Lutero lo sugiere, pero estaba muy atareado en conflictos y responsabilidades docentes y pastorales para realizarlo. Cito una porción de una carta a su amigo Spalatin que es sugestivo en este sentido:

> Al acostarte con tu Catalina y abrazarla debes pensar de tal manera: a esta persona, a esta creación tan maravillosa de Dios me la ha regalado mi Cristo. Alabanza y honra sea a él. La noche del día en la cual tu - según mi cálculo - vayas a recibir esta carta, también yo voy a hacer el amor con mi mujer de la misma manera y así estar unido a ti.[34]

Es, pues, una teología mística que refleje una apertura plena al erotismo carnal una tarea por hacer. ¡Dios quiera que pronto aparezca la pareja indicada para realizarla!

Jorge Pixley
Apartado 2555
Managua
Nicarágua
jjpixley@nicarao.org.ni

---

33 José Cárdenas Pallares, *El Cantar de los Cantares y el amor humano*, Cuenca: Edicay, 1989.
34 Carta del 6 de diciembre de 1525, citado por Andreas Richter-Böhne y Ute Böhne en "El matrimonio, ¿vehículo de santificación? Una visión protestante desde Martín Lutero", *Xilotl* 21 (1998), p.9-29. La cita se encuentra en la p.9.

JORGE LUIS RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ

EL AMOR ES UNA SAETA ENVIADA POR LA BONDAD

Las meditaciones de Teresa de Ávila sobre el amor de Dios en el Cantar de los Cantares

A Rita Mara

Resumen
Este artículo presenta la vida de Teresa de Ávila y comenta algunas meditaciones de Teresa sobre el Cantar de los Cantares (principalmente 1,1; 1,2; 2,3; 2,4; y 2,6; y de una manera secundaria los textos de 1,15; 2,3-4; 4,7; 6,2; 6,9 y 8,5). En la propia selección está presente la teología e intención de Teresa. Ella escogió textos de gran erotismo. Esta es una prueba más para las antiguas relaciones entre el amor místico y el erótico y reafirma la constatación de que algunos místicos (entre ellos Orígenes, Bernardo de Claraval, Juan de La Cruz y la propia Teresa) fueron grandes lectores, estudiosos y comentadores del Cantar de los Cantares y sintieron una inmensa fascinación por este libro.

Abstract
This article presents the life of Teresa of Avila and comments on some meditations of Teresa on the Song of Songs (principally 1,1; 1,2; 2,3; 2,4; and 2,6; and in a secondary way the texts of 1,15; 2,3-4; 4,7; 6,2; 6,9; and 8,5;). In the selection itself the theology and intention of Teresa is present. She chose texts of great eroticism. This is another proof of the ancient relationship between mystical love and the erotic and reaffirms the observation that some mystics were great readers, learners and commentators of the Song of Songs and felt an immense fascination for this book.

1. Introducción

"Tener padres virtuosos y temerosos de Dios me hubiera sido suficiente, si yo no fuera tan ruin..."[1] Con estas palabras Teresa de Cepeda y Ahumada, comenzó su biografía, hoy conocida como el Libro de la Vida.[2] La autora es conocida como San-

[1] *Libro de la Vida 1.1*: "El tener padres virtuosos y temerosos de Dios me bastara, si yo no fuera tan ruin...".
[2] Santa Teresa de Jesús, Libro de la Vida, Madrid, BAC, 1979 (Obras Completas). También en: http://www.montecarmelo.com/fondos/steresa

ta Teresa, Teresa de Jesús o Teresa de Ávila. Fue canonizada en 1622 y en 1970 fue la primera mujer en recibir el título de doctora de la Iglesia Católica Romana. Por eso, además de santa, también puede ser llamada Doctora o Madre, que era como la llamaban las religiosas de su orden.

Cuando por orden de las autoridades eclesiales, escribió el Libro de la Vida, tenía 51 años. Era el año de 1566. En esta obra ella pasa revista a su vida. Recuerda sus años de felicidad en la infancia hasta la muerte de su madre, Doña Beatriz –que pasó su vida con grandes enfermedades, y de grandísima honestidad–, cuando ella solo tenía 12 años.[3] Recuerda también el descubrimiento del amor y el enamoramiento, el difícil y triste fin de su adolescencia (con soledad y enfermedad), y principalmente, su vida junto a Jesús: de quien ella se sentía esposa. Él –Jesús– siempre estuvo a su lado, no como un pensamiento metafísico, mas como una presencia constante, apareciendo innumerables veces ante los ojos tristes, extasiados y humanos de Teresa, consolándola en sus momentos de angustia y soledad, ayudándola con sus sensualidades,[4] fortaleciéndola en sus trabajos cotidianos y en otros –que ella llamaba duros trabajos de la religión–, dándole sus mimos y cariños[5] y provocando en ella éxtasis espirituales, borracheras divinas, embriaguez celestial, y una serie de síntomas físicos que la dejaban embobada y presa de un santo desatino, tan fuera de sí que ella era incapaz de saber por sí misma y entender lo que le pasaba.[6] Todo esto, y mucho más, convertirían a la Doctora Teresa en una de las mujeres más célebres –y controvertidas– de la historia de la humanidad. Frecuentemente ella es llamada de mística y considerada entre las mayores escritoras de la lengua española.

A su ya reconocida inteligencia se debe acrecentar que en su adolescencia era una joven muy bonita.[7] Era poetisa (clásica de la lengua hispana), reformadora eclesial (reformó la Orden del Carmelo), comentadora de las escrituras (este artículo trata sobre sus meditaciones del Cantar de los Cantares) y lectora de alto rango, que desde niña era viciada en lectura y frecuentadora asidua de la biblioteca de su padre, Don Alonso, donde era posible encontrar, entre muchas otras, obras de Séneca, Virgilio y Boecio. Esto dio a Teresa la oportunidad de entrar, desde temprano, en contacto con las grandes obras de la historia del pensamiento. Posteriormente ella continuó con la lectura de obras clásicas, como las Confesiones de San Agustín: que será una referencia para meditar sobre su propia vida.

Un dato anecdótico es que en la infancia jugaba con su hermano Rodrigo de ir a la tierra de los moros. Una vez fueron encontrados, por su tío Don Francisco Alves de Cepeda, saliendo de la ciudad por el puente de Adaja, prontos para empren-

---

[3] 12 años es la edad que ella coloca en su libro. Según el cálculo del año de su nacimiento y el año en que murió su madre, afines de 1528 o principios de 1529, ella era de 13 ó 14 años. Doña Beatriz se había casado con Don Alonso con 14 ó 15 años, así pues, murió con 34 ó 35 años.

[4] "Sensualidades" es una palabra usada repetidas veces por Teresa, como veremos después.

[5] La palabra española "regalos" (que traducimos por "mimos" o "cariños") es una palabra muy usada por Teresa y es de difícil traducción, ya que en el léxico de Teresa, esta palabra tiene un significado muy particular, especialmente cuando ella la usa refiriéndose a las apariciones de Jesús. Volveremos sobre ello.

[6] Todas estas palabras son de la propia Teresa "borrachez divina; embriaguez celestial; como si le echasen en los tuétanos una unción suavísima; queda como cosa espantada y embobada y con un santo desatino, etc."

[7] Entonces, con el pasar de los años la enfermedad fue dejando las huellas en su cuerpo. En relación a los relatos y de biógrafos sobre los rasgos físicos de Teresa ver: María de San José, *Libro de Recreaciones,* Vol. VIII, Burgos, 1913, especialmente las pp. 96-97.

der su cruzada. También jugaban construyendo monasterios amontonando piedras y dando limosna (cuanto pudieran, y siempre podían poco). Después en su adolescencia, se hizo adicta a la lectura de los libros de historia de caballería, las mismas que enloquecieron a Don Quijote de la Mancha –su compatriota virtual–. Ella misma escribió un libro sobre esas historias. Todo esto la hizo sospechosa ante la mirada –terrible mirada– de la inquisición.

Para el buen desarrollo de este artículo comencemos por algunos datos biográficos de la santa, doctora, escritora, poetisa, monja –madre– y mística Teresa de Cepeda y Ahumada. De aquí en adelante solo la llamaremos por su primer nombre: Teresa.

2. Un poco sobre la vida de Teresa

Teresa nació en la ciudad española de Ávila el 28 de marzo de 1515. Estudió en el convento de las agustinas y con 19 años entró en la orden del Carmelo de la Antigua Observancia, en el convento de la Encarnación de Ávila.

Como afirmamos anteriormente, Teresa manifestó desde pequeña una gran facilidad para escribir y para la lectura, y una cierta piedad. Un tanto no común para una niña: con siete años decidió ir a la tierra de los moros para que cortasen su cabeza por Cristo. Con otras niñas jugaba a ermitas y a ser monja, rezando y haciendo penitencias.

Alrededor de los doce años –no hace mal repetirlo– comenzó a leer sobre caballeros, lo que en la época, era considerado algo no apropiado para una chica. A pesar de eso fueron en vano los esfuerzos para apartarla de sus lecturas de muchas horas por día.[8]

En 1528 muere su madre, lo que le trajo una profunda tristeza sobre su vida, al punto de suplicar a la Virgen, cuando comprendió lo que había perdido, morir en vez de su madre.

Esa también fue una época de amor y de enamoramiento, y de cultivar –como ella misma afirma– su belleza femenina.[9] Le gustaba arreglarse y salir con sus primos. Se enamoró de uno de ellos. A los padres no les gustaba esa situación y le prohibieron continuar con esas salidas. Sin embargo Teresa siempre seguía burlando la vigilancia, con ayuda de las empleadas y su prima. Le gustaba su primo y continuó saliendo con él: cada vez que sus padres la reprendían, afirmaba que era con intención de casarse.

Lo que escribió sobre ese período en su Libro de la Vida es de difícil comprensión y ha sido motivo de controversia entre sus biógrafos, especialmente cuando afirma que en esa época se atrevió a mucha cosa contra la honra y contra Dios

---

[8] La lectura tuvo en Teresa las características de un vicio. Ella misma afirma en el *Libro de la Vida 2.1*: "Yo comencé a quedarme en costumbre de leerlos y aquella pequeña falta que en ella vi, me comenzó a enfriar los deseos y comenzar a faltar en lo demás; y parecíame no era malo, con gastar muchas horas del día y de la noche en tan vano ejercicio, aunque escondida de mi padre. Era tan en extremo lo que cn esto me embebía que, sino tenía libro nuevo, no me parecía tener contento."

[9] Sobre esto escribió en el *Libro de la Vida 2.2:* "Comencé a traer galas y a desear contentar en parecer bien, con mucho cuidado de manos y cabello y olores y todas las vanidades que en esto podía tener, que eran hartas, por ser muy curiosa. No tenía mala intención, porque no quisicra yo que nadie ofendiera a Dios por mí. Durome mucha curiosidad de limpieza demasiada y cosas que me parecía a mí no eran ningún pccado, muchos años".

(Libro de la Vida II, 5), y cuando habla sobre las cosas hechas en secreto. Pero, de hecho, no fueron hechas tan en secreto, pues provocaron la quiebra de su honra y las sospechas de su padre (Libro de la Vida II, 6). Ella afirma que su padre no podía creer que en ella hubiera tanto mal. Como ella temía tanto por la honra, hacía todas las diligencias posibles para que lo que ella hizo fuera secreto (Libro de la Vida II, 7). Al final del ítem tres del capítulo II, afirma que perdió su honra por muchas vías, y luego asegura que era mucha su sagacidad para las cosas malas. La pregunta insistente de los biógrafos era ¿a qué se está refiriendo Teresa?

El problema biográfico se acentúa, cuando se considera que el cap. II del Libro de la Vida de Teresa está lleno de un cierto misterio –la palabra secretos aparece varias veces– y de sentimiento de culpa, palabra que también está colocada con frecuencia. En la época en que escribió sobre ese período de su vida –treinta años después– recuerda sus experiencias de adolescente, solo puede aconsejar a los padres que tengan cuidado con sus hijos porque lo natural en ellos es siempre hacer lo peor en vez de lo mejor.

No sabemos lo que sucedió, ni a qué hechos Teresa se está refiriendo. Solo sabemos que, en consecuencia de eso, su padre la llevó para un convento. En ese lugar, de acuerdo con las palabras de Teresa, se cuidaba a personas como ella, nadie era tan mala en costumbres como ella[10] (Libro de la Vida II, 6). Sobre el significado de esas palabras de Teresa solo se pueden hacer conjeturas y especulaciones.

Teresa nos informa que el motivo –oficial– que su padre dio para llevarla al convento fue que, habiendo muerto su madre y casado su hermano, no estaba bien que ella se quedara sola.

En los primeros días de su vida en el convento, Teresa enfermó. El sentimiento de culpa y una vida para la cual no estaba preparada (ella afirma que era enemiga de ser monja)[11], debilitaron su salud y hasta la voluntad de vivir. Teresa comenzaba un largo y difícil camino.

En el Libro de la Vida describe con detalles los largos años de su enfermedad. Una vez se quedó completamente inmóvil, fue dada por muerta y velada como tal. Hasta colocaron cera en sus ojos, de acuerdo con las costumbres funerarias de la época. Gracias a su padre que no dejó que la sepultaran porque quería estar más tiempo con el cuerpo de su hija, continuó viviendo, a pesar de su estado de muerte que duró cuatro días. Durante este período todos pensaron que estuviera muerta. Hasta abrieron una sepultura en el convento y la envolvieron con vestidos fúnebres. Cuando despertó, quedó delirando y no consiguió caminar por cuatro años. Teresa tenía veinticuatro años. La enfermedad sería una compañera de toda su vida.

Esa muerte aparente de Teresa y el consecuente cuadro clínico dio motivo para muchas especulaciones. A modo de ejemplo, podemos citar el libro del neurólogo español Esteban García Albear, *Teresa de Jesús: una ilustre epiléptica.* Para ese autor, Teresa sufría de lo que hoy los especialistas llaman crisis de felicidad. Así, se-

---

10 *Libro de la Vida 2.6* "porque no me parece había tres meses que andaba en estas vanidades, cuando me llevaron a un monasterio que había en ese lugar, a donde se criaban personas semejantes, aunque no tan ruines en costumbres como yo; y esto con tan gran simulación, que sola yo y algún deudo lo supo; porque aguardaron la coyuntura que no pareciese novedad: porque haberse mi hermana casado y quedar sola sin madre no era bien".

11 *Libro de la Vida 2.8:* "Y puesto que yo estaba entonces ya enemiguísima de ser monja; y *Libro de la Vida 2.11* la gran enemistad que tenía de ser monja, que se me había puesto grandísima".

gún García Albear, las visiones, apariciones, voces, etc. de las cuales hablaba Teresa, estarían explicadas por una epilepsia parcial: una pequeña irritación del cerebro con síntomas afectivos, de placer y felicidad.

Para Alberto Gimeno, jefe del servicio de neurología del Hospital Ramón y Cajal de Madrid, los cuatro días de muerte de Teresa fueron un estado de coma provocado por una encefalitis, posiblemente una inflamación del cerebro provocada por algún virus. Lo más probable –de acuerdo con Gimeno– es que esta enfermedad dejó una profunda cicatriz en su cerebro y que esa fue la causa de las crisis de felicidad de Teresa.[12]

Contra estas explicaciones está la voz de la Iglesia que afirma que los místicos –en este caso las místicas– tendrían una capacidad especial para comunicarse de manera maravillosa y no convencional con Dios y en general con lo sobrenatural. Esa capacidad no tendría su fuente en ninguna causa natural: sería un don de la propia divinidad. Para la Iglesia, Teresa no estaba enferma, estaba recibiendo una especial gracia divina.

En 1555, después de muchos años de enfermedad, de rigurosos ejercicios espirituales y de dura vida monástica, Teresa tuvo, lo que ha sido llamado por sus biógrafos, el profundo despertar: ella vio a Jesús, el infierno, los ángeles y los demonios. Comenzó a sentir dolores como de una punzada en el pecho: interpretó esto diciendo que era la punta de una lanza de un ángel atravesando su corazón. Esas visiones y síntomas físicos –atribuidos por ella a causas sobrenaturales– acompañaron a Teresa, prácticamente, durante toda su vida.

Un año después, Teresa tiene su desposorio místico: sus sentimientos se liberan y una fuerza que venía de su interior la hizo volar libremente en cuanto una voz silenciosa le hablaba: no quiero más que usted tenga conversación con hombres, solo con ángeles. Este momento ha sido llamado de su segunda conversión. A partir de entonces ella pudo ser mucho más humana. Era el día de Pentecostés de 1556.

Su dura disciplina personal y el rigor de sus ejercicios espirituales hicieron que Teresa comience a sentirse incomodada con la disciplina –o mejor, con la indisciplina– que era seguida en los conventos carmelitas. Eso la llevó a emprender la reforma de esa orden. Tuvo el apoyo del papa. Mas su espíritu reformador le causó muchas fricciones con sus superiores.

En septiembre de 1560 funda con un grupo de monjas un monasterio de tipo eremita. El fundamento fue la antigua tradición del Carmelo y la reforma descalza de Pedro Alcántara. La principal norma de vida era simple, pero extrema: hacer siempre lo más perfecto con la mayor perfección posible. Ellas se esforzarían por unir la actividad contemplativa con la actividad práctica y en buscar a Dios en lo más profundo del alma.

Los años 1562 a 1567, después de algunos contratiempos y contrariedades –de las cuales posiblemente lo más grave fue una tentativa de expulsarla del convento– son años de paz para Teresa. Se pudo dedicar con cierta tranquilidad a su trabajo de escribir: concluye el Libro de la Vida y escribe una de sus obras más famosas, Caminos de la Perfección. Es posiblemente, en este período que ella escribe las Meditaciones sobre el Cantar de los Cantares, que son el tema principal de este artículo.

---

12 Ver el artículo de Fátima Uribarri, "Santa Epiléptica", *El Mundo,* 28-01-1996.

En 1567 recibe una autorización para continuar fundando nuevos conventos. De ellos merece destacar la fundación junto con el fraile Juan de la Cruz –también místico, santo y doctor de la Iglesia, que ella había conocido en ese año– del primer convento de hermanos Carmelitas descalzos. Durane muchos años, ella manutvo una fuerte amistad con Juan de la Cruz.

Las actividades reformadoras de Teresa y las continuas fundaciones de nuevos conventos traen a ella muchas preocupaciones y le causan un gran número de problemas con la jerarquía eclesial. Ella prosiguió con sus fundaciones. Llegó a fundar 16 conventos femeninos y 14 masculinos. Y, junto con fray Juan de la Cruz y el padre Antonio de Heredia, fundó un nuevo ramo de la Orden del Carmelo.

Siguen años de trabajo, escribiendo y fundando conventos, hasta que el 18 de noviembre de 1572 –cuando tenía 57 años– se une a Dios en matrimonio espiritual. Su amigo Juan de la Cruz le da la comunión.

Continúa teniendo problemas con los miembros de la jerarquía eclesial y de su orden. Sin embargo nada de esto impide su trabajo de escritora. Así, en 1574 comenzó a escribir el libro Fundaciones. En este mismo año conoció al Padre Gracián, con quien mantendrá una larga amistad, con varios viajes y numerosos encuentros. El padre Gracián era treinta años más joven que ella.

En este año también se enferma. La fiebre es alta. Continúa trabajando, fundando conventos y lidiando con los múltiples problemas de la orden. Como si todo eso fuera poco, todavía le aguardaba una nueva preocupación: es acusada delante de la inquisición. Vienen entonces los interrogatorios e investigaciones de las monjas por parte de los inquisidores. Ella se retira a un convento: es su cárcel. Y todavía tiene un accidente y quiebra su brazo. Es de esa época su frase: siento rabia contra mí misma. Por causa de su amistad con Teresa el padre Gracián es destituido de su labor de visitador.

Nuevamente siguen años de trabajo y enfermedad. En 1579 vuelve a visitar los conventos. Vuelve a quedar enferma: esta vez con mucha gravedad. Pero se recupera y vuelve a caminar. En Valladolid nuevamente enferma. Ahora no se recupera tan fácil. Es necesario llevarla a Granada. Fray Juan se ofrece para llevarla. Pero quien la lleva es el Padre Gracián. La enfermedad empeora. El viaje es duro. Se desmaya con frecuencia. El viaje es modesto, faltan muchas cosas. La superiora de Medina, brava con ella, no le quiso dar provisiones para el viaje. Su enfermera solo tiene higos secos para darle de comer.

Llega a Granada gravemente enferma. Tiene hemorragias y dolores. Casi no consigue caminar. Pasa mucho tiempo acostada. Esa situación dura por ocho días. El 29 de septiembre se acostó alrededor de las seis de la tarde. Por dos días permanece muy enferma. El día primero de octubre recibe la comunión, y se acuesta con ayuda de los otros.

Nunca más se levantará. Recibe la extremaunción. Permanece siempre con un crucifijo entre los brazos: abrazándolo. Un día se quedó en esa posición durante todo el día, orando con el rostro sereno. A las nueve de la noche moría en los brazos de Ana de San Bartolomé. Era el 4 de octubre de 1582. Hoy, por corrección del calendario, 15 de octubre.

El 24 de abril de 1614. Pablo V la proclama beata. El 16 de noviembre de 1617 las cortes españolas la declaran patrona de España. Urbano VIII lo ratificó en 1627, y lo anuló posteriormente a favor de Santiago. El 12 de marzo de 1622, Gre-

gorio XV la canoniza, junto con Isidro, Ignacio, Francisco Javier y Felipe Neri. El 18 de septiembre de 1965 Pablo VI la declara patrona de los escritores católicos de España, finalmente el 27 de septiembre de 1970, el mismo papa la proclama doctora de la Iglesia Católica, siendo la primera mujer que recibe ese título.

3. Las Meditaciones sobre conceptos del amor de Dios en el Cantar de los Cantares

Teresa no puso título a la obra que trata del Cantar de los Cantares. Pero, este escrito fue desde temprano conocido como Cantares. Cuando la autora se refiere a esta obra lo hace con el nombre de "mis meditaciones". Por ese motivo algunas ediciones modernas la han titulado *Meditaciones sobre Cantares.*

Fue publicado por la primera vez en 1611, en Bruselas, con el título *Conceptos del amor de Dios escritos por la Beata Madre Teresa de Jesús sobre algunas palabras de los Cantares de Salomón.* Por esto el libro también ha sido publicado con el título de *Conceptos del Amor de Dios.*

La fecha en que las Meditaciones fueron escritas es desconocida. Los biógrafos de Teresa afirman que lo más probable es que haya sido entre 1566 y 1567, en San José de Ávila.

En 1580, Teresa recibió la orden de quemar el libro. Ella obedeció, mas fueron salvadas muchas copias que circulaban por los conventos. Quien dio la orden de quemar las publicaciones fue el padre Diego de Yanguas, confesor de Teresa. El motivo fue que le pareció cosa nueva y peligrosa que una mujer escribiera sobre el Cantar de los Cantares.[13] Las ideas del confesor estaban en oposición con las palabras que Teresa había colocado en su libro sobre los motivos que la habían llevado a escribir: no habremos de quedar las mujeres tan fuera de gozar de las riquezas del Señor.[14]

El relato de la incineración de su libro también estuvo presente en el proceso de santificación de Teresa. En su declaración María de San José afirmó que el padre Diego de Yanguas le dijo a ella que había escrito un libro sobre Cantar de los Cantares. Entendía él que no era justo que una mujer escribiera sobre las Escrituras. Al respecto informó a Teresa. Ella fue tan rápida en obedecer que inmediatamente quemó su obra.[15] Pensemos un poco al respecto: ¿ella fue rápida en quemar su libro, que le había costado tanto esfuerzo en escribir y sobre el cual tenía tantas expectativas? ¿Será que ella sabía de las muchas copias que habían sido hechas y que estaban a salvo? ¿Fue por eso que no colocó ningún impedimento al parecer de su confesor? Nuevamente, sobre eso solo podemos hacer especulaciones.

La obra no es un comentario sobre el libro bíblico Cantar de los Cantares. Contiene algunas meditaciones de Teresa sobre algunos versículos: principalmente sobre 1,1; 1,2; 2,3; 2,4 y 2,6 y de una manera secundaria sobre los textos de 1,15; 2,3-4; 4,7; 6,2; 6,9; y 8,5. En la propia selección está presente la teología e intención

---

13 "Cosa nueva y peligrosa que mujer escribiese sobre el Cantar de los Cantares". Prólogo del padre Gracián a la primera edición de las *Meditaciones sobre Cantares,* Bruselas 1611.

14 M.C. 1.8: "No hemos de quedar las mujeres tan fuera de gozar de las riquezas del Señor".

15 El Padre Fray Diego de Yanguas dijo a esta testigo que la dicha Madre había escrito un Libro sobre el Cantar de los Cantares, y él pareciéndole que no era justo que mujer escribiese sobre la Escritura se lo dijo y ella fue tan pronta en la obediencia y parecer que su confesor, que lo quemó al punto".

de Teresa. Ella escogió textos de gran erotismo. Esta es una prueba más para las antiguas relaciones entre el amor místico y el erotismo. Reafirma la constatación de que algunos místicos (entre ellos Orígenes, Bernardo de Claraval, Juan de La Cruz y la propia Teresa) fueron grandes lectores, estudiosos y comentadores de los Cantares. Sintieron una inmensa fascinación por este libro.

Uno de los problemas que Teresa encontró en la lectura de Cantar de los Cantares fue el poco conocimiento que ella tenía del latín, lengua en la cual se encontraba el texto bíblico. Pero esa dificultad no la detuvo. Escribió en el prólogo que, mismo sin entender todo, estos textos tocaron su alma mucho más que otros que podía entender en su totalidad. Lo más probable, de acuerdo con sus palabras, es que ella conoció oralmente (por sermones o por tradición oral) los textos sobre los cuales meditaba. También es posible que ella conociera el texto bíblico parcialmente a través de la lectura de otras obras, que contenían partes del Cantar de los Cantares, traducidos al español. Sin embargo la lengua no fue el único problema. Pues, aunque alguien le hubiera traducido el texto al español, ella también no entendía lo que el texto quería decir.[16] Por ese motivo, como afirma en el prólogo, las Meditaciones fueron un esfuerzo suyo para explicar el texto a las otras hermanas –monjas de su orden– que padecen sin entender el texto del Cantar de los Cantares. Pensaba que su libro sería una consolación para sus hermanas monjas. Entendió que la claridad que comenzó a obtener sobre el Cantar de los Cantares, que la animaba a escribir, era un regalo de Dios. Por eso escribir le era un imperativo: Dios le estaba dando a entender muchas cosas y era necesario, colocarlas por escrito, pues si solo quedaban en su memoria las podía olvidar. Para ella escribir era un ejercicio de osadía, pues como ella afirma: pensó mucho antes de atreverse a colocar sus meditaciones por escrito.

La obra está dividida en siete capítulos, y en su totalidad resultan aproximadamente 30 páginas. En las notas de pie de página, esta obra será mencionada por las letras M.C. (Meditaciones sobre Cantares).

4. El capítulo primero de las Meditaciones

En el primer capítulo Teresa comentó el texto de Cantar de los Cantares 1,1. En él pretende tratar de la veneración con que se deben leer las Sagradas Escrituras y de la dificultad que tienen las mujeres para comprender el texto de Cantar de los Cantares.[17] Dedica todo el primer párrafo para presentar el problema del lenguaje del libro y sobre todo la dificultad para comprender su contenido: incluso cuando el texto es traducido para el español, ella no lo consigue entender. Si fuera escrito –de acuerdo con sus palabras– en hebreo, griego o latín, sería comprensible que ella no entendiera, pero traducido al español debería ser entendible. Ante esta dificultad aconseja a sus monjas que no gasten sus fuerzas en tratar de entender lo que es incomprensible y que se conformen con lo que puedan entender.

---

16 Teresa escribió en el prólogo de *Meditaciones sobre Cantares*: "De algunos años acá, dado un regalo grande cada vez que oigo o leo algunas palabras del Cantar de los Cantares de Salomón, en tanto extremo que sin entender la claridad del latín en romance, me recogía más y movía mi alma que los libros muy devotos que entiendo; y esto es casi ordinario, y aunque me declaraban el romance tampoco lo entendía más que sin entenderlo ni... apartar alma de sí".

17 El título del capítulo es el siguiente: "Trata de la veneración con que deben ser leídas las Sagradas Escrituras y de la dificultad de comprenderlas las mujeres, principalmente el 'Cantar de los Cantares'".

Teresa sigue la línea clásica de interpretación –de Orígenes, por ejemplo– el Cantar de los Cantares, que afirma que esa obra es un diálogo entre el alma y Dios. Pero Teresa no ve una clara diferencia entre ella y su alma. Ella es su alma y su alma es ella. O mejor dicho: ella cuando habla de Cantar de los Cantares, asume la forma de su alma y habla como si fuese su alma, que es ella. Cuando habla para sus hijas –forma cariñosa con la que se refiere a las monjas de su orden– sobre Dios, dice que Dios es esposo de ellas: de sus cuerpos y de sus almas. A veces habla del alma, a veces de ella, a veces de ella como si fuera su alma, a veces de su alma como si fuera ella. Ella no está preocupada con la conceptualización, ni con la determinación clara del objeto de su diálogo y de sus deseos. Posiblemente, el hecho de no haber tenido estudios formales de filosofía la liberó del rigor conceptual y le permitió poder hablar con la libertad que ella necesitaba para poder –en pleno siglo XVI, siendo mujer– meditar sobre el amor de Dios para sus esposas: ella y las monjas de su orden.

Ella se refiere al amor de Dios como un "regalo", palabra que literalmente significa un presente, mas de la manera como Teresa la usa tiene un significado mucho mayor: cariño, mimo, amor. Ese amor de Dios es lo que la sustenta. Por él todo lo puede soportar.[18] Dios es un buen esposo y nunca desampara a sus esposas. Ella siente tranquilidad pudiendo comunicar sus meditaciones a sus hermanas, pero también siente espanto cuando piensa en la grandeza del amor de Dios, especialmente porque ese amor no es con palabras sino con obras. El amor de Dios le espanta y paraliza. Para describir eso no encuentra palabras. Especialmente cuando habla del beso divino del esposo –que es humano y divino–[19] para ella, que es mujer y humana.

5. El capítulo segundo de las meditaciones

Teresa escribe que no es posible pasar por esta vida sin guerra contra las grandísimas tentaciones.[20] Y como somos débiles, consecuentemente, no es posible ser ángeles, en esta vida, pues ésta no es nuestra naturaleza.[21] Para ella la naturaleza humana –en oposición a la naturaleza pura de los ángeles– es una naturaleza de miseria.

En M.C. 2,5, Teresa imagina el tiempo futuro en que podrá pedir para su esposo –el Señor– los besos de su boca. Y estará con él en la cama de rosas y flores que había en su alma. Nadie podrá sacar eso de ella, pues el Señor la tomó como esposa cuando profesó como monja.

Para Teresa este mundo es de constante peligro. No hay seguridad en cuanto vivimos, dirá ella con tono pesimista. Por eso, para mantener la devoción, aconseja

---

18 M.C. 1.6: "Porque como he dicho conoció que es posible pasar el alma enamorada por su esposo todos estos regalos y desmayos y muertes y aflicciones y deleites y gozos con Él, después que ha dejado todos los del mundo por su amor y está del todo puesta y dejada en sus manos. Esto no de palabra —como acaece en algunos—, sino con toda verdad, confirmada por obras".

19 Teresa interpreta el cambio de persona en Ct 1,1 como siendo las dos naturalezas de Cristo: una divina y otra humana el **texto traducido del Cantar de** los Cantares 1,1 que Teresa tiene, es el siguiente: "Béseme el Señor con el beso de su boca, porque más valen tus pechos que el vino". Ella se pregunta si "el Señor" (que en el texto está en tercera persona) es la misma persona de "tus" (que está en segunda persona).

20 M.C. 2.2: "Guerra ha de haber en esta vida".

21 M.C. 2.3: "No es posible ser aquí ángeles, que no es nuestra naturaleza".

apartarse de la vida fácil (regalada), pues ese tipo de vida es la destrucción: el cuerpo engorda y el alma se debilita. La carne es falsa y es preciso entenderla,[22] pues la carne nunca se pacifica: aunque quiera, no puede.[23]

La lucha finalmente tendrá un final y una recompensa: el beso de la boca del Esposo. Por eso vale la pena no desmayar ni desistir de la lucha. Porque aunque no se consiga el beso del Señor –recompensa suprema para aquellas que vencieron– por lo menos se podrá conseguir la amistad de él. Y esto puede ser más que suficiente.[24]

Teresa coloca todavía más un motivo de temor, que debe ser también un motivo para perseverar; en el momento de la muerte, el propio esposo es quien juzga a la esposa: el Señor –que es el esposo– será también el juez. Por eso se debe tener el mayor cuidado de no ser infiel ni ofender mortalmente al Señor –esposo– juez. La conciencia siempre debe estar limpia, porque el Señor –esposo– juez puede hasta leer la conciencia. El Señor es un esposo a quien no hay como traicionar sin que él lo sepa. Por eso la única manera de vivir con seguridad es vivir siempre con la conciencia limpia. Consecuentemente, en M.C. 2,27, Teresa dirá que todo es cansancio. La vida es un ejercicio de mortificación y de negar la propia voluntad. De miedo y sufrimiento.[25] Fuera de la religión, entonces –de acuerdo con el texto de M.C. 2,29– hay poca cosa. Para Teresa la finalidad de esta vida es conseguir un día el beso divino, beso que comienza a ser dado en esta vida, y que tendrá su consumación finalmente en el momento en que ella –transformada en alma– encuentre a su esposo y él la reciba como su esposa. Las mortificaciones de esta vida son justificadas por el beso futuro.

Delante del poder del Dios-Señor-esposo opuesto a la debilidad de la carne de la mujer-monja-esposa la solución es pedir la amistad de Dios-Señor-esposo con lágrimas continuas y deseos. Pero como a veces esa es una misión un tanto difícil, aconseja a sus hermanas que cada una debe hacer lo que pueda y confiar lo restan-

---

22 M.C. 2.15: "Lo que digo es que no nos soseguemos en lo que es relajar, sino que nos probemos algunas veces porque yo sé que esta carne es muy falsa y que es menester entenderla".

23 En M.C. 2.15: "Teresa habla: ¡Oh hijas, si supieseis el grande mal que aquí está encerrado! El cuerpo engorda, el alma enflaquece; que si la viésemos, parece que ya va a expirar. En muchas partes veréis escrito el gran mal que hay pacificarse en esto, que aún si entendiesen que es malo, tendríamos esperanza de remedio; más temo no les pasa por pensamiento. Como se usa tanto no me espanto. Yo os digo que aunque su carne sosiega, en muchas partes veréis escrito el gran mal que hay que pacificarse en esto, que aún si entendiesen que es malo, tendríamos esperanza de remedio; más temo no les pasa por pensamiento. Como se usa tanto no me espanto. Yo os digo que aunque esto su carne sosiega, que por mil partes tengan la guerra si se han de salvar, y valdríales más entenderse y tomar la penitencia poco a poco que les ha de venir por junto. Esto he dicho para que la alabéis mucho a Dios, hijas de estar donde aunque vuestra carne quiera pacificarse en esto no puede".

24 M.C. 2.16: "Miraréis, hijas, en qué está el punto para que podáis pedir lo que la esposa, si el Señor os llegare a él, sino, no desmayes, que cualquier amistad que tengáis con Dios quedáis harto ricas sino falta por vosotras. Mas para lastimar es y dolernos mucho los que por nuestra culpa no llegamos a esta tan excelente amistad y nos contentamos con poco".

25 M.C. 2.28: "Hay otras almas —y con esto acabo, si vais advirtiendo, entenderéis muchas vías por donde comienzan a aprovechar y se quedan en el camino—, dijo que hay otras, que ya tampoco se les da mucho de los dichos de los hombres ni de la honra; más no están ejercidas en la mortificación y en negar su propia voluntad y así no parece les sale el miedo del cuerpo. Puestos en sufrir con todo parece ya está acabado: más en negocios graves de la honra del Señor, torna revivir la suya y ellos no lo entienden; no les parece temen ya el mundo sino a Dios. Peligros sacan, lo que puede acaecer, para hacer que una obra virtuosa sea tornada en mucho mal, que parece que el demonio se las enseña; mil años antes profetisa lo que puede venir, si es menester".

te en la misericordia del Dios-Señor-esposo, sin olvidar la oración, la penitencia y la humildad, pues eso ayuda en la ardua tarea de vivir en un mundo donde no existe nada que sirva fuera de la religión.[26]

6. El capítulo tercero de las Meditaciones

En este capítulo, Teresa medita sobre lo que puede significar la frase: Bésame con el beso de tu boca. Manifiesta su deseo de contentar –con amor y deseo– a su esposo divino. Aconseja a las monjas que, para servir al esposo, no se detengan en nada y si fuera preciso, se olviden de ellas mismas en la tarea de contentar al dulce esposo. Así el esposo –su majestad, como lo llama Teresa– se hará sentir con muchas manifestaciones. Teresa manifestando su ascetismo, aconseja menospreciar las cosas de la tierra, pues ellas tienen poco valor, y quedarse alegres solo con los que aman al Señor.

Teresa afirma que, para quien ama, nada es imposible. Por eso nada puede detener ni a ella y ni a sus hermanas monjas en la tarea de servir a Dios, su Señor y amado esposo. Pero, hay un serio problema. Pues aunque la voluntad quiera servir al Esposo, Teresa firma que existe en las mujeres –esta afirmación es de Teresa– una cierta fragilidad natural. Esa fragilidad natural es la responsable del fracaso de servir con todas las fuerzas al Esposo. Teresa manifiesta un pesimismo existencial frente a la capacidad del ser humano de poder hacer el bien. La voluntad está en lucha con la fragilidad natural.[27] Dios es el único que puede fortalecer la voluntad. Por eso, Teresa ora y pide –pues tiene conciencia de su debilidad– a Dios que le de fortaleza. En esto Teresa manifiesta una fuerte influencia de Agustín de Hipona –San Agustín– que la Iglesia católica también considera santo. Esa influencia será todavía más clara en el próximo capítulo, cuando Teresa cita textual y nominalmente, una de las frases más famosas de las Confesiones de Agustín: dame lo que me ordenas y ordéname lo que quieras.[28] Otro factor que ratifica la influencia Agustiniana es que en M.C. 3,5, Teresa habla del libre albedrío, palabra típica del léxico de San Agustín. Es también agustiniana su convicción de que la libertad de escoger se encuentra en lucha con la fragilidad de la voluntad. Su Libro de la Vida, como las Confesiones, es también una larga confesión. Tanto Agustín como Teresa se sentían pecadores, y ambos tenían una profunda necesidad del infinito, de lo eterno, de lo bello y de la gracia divina. Los dos tenían una fuerte sensualidad natural, que tuvieron que reprimir, aunque por motivos diferentes. Mas la sinceridad con que Agustín –fundador de la filosofía cristiana y que, como afirmamos anteriormente, al igual que Teresa

---

26 Teresa escribió: "Así que hijas mías, el Señor si os ha traído a este estado, poco os falta para la amistad y la paz que pide la esposa; no dejéis de pedirla con lágrimas muy continuas y deseos haced lo que pudiereis de vuestra parte para que os la dé. Porque sabed que no es ésta la paz y amistad que pide la esposa aunque hace harta merced el Señor a quien a este estado, porque será con haberse ocupado con mucha oración y penitencia y humildad y otras muchas virtudes. Sea siempre alabado el Señor, que todo lo da, amén". (M.C. 2.30).

27 M.C. 3.5: "Mirad una cosa que se me ofrece ahora y viene a propósito para los que de su natural son pusilánimes y de ánimo flaco que por la mayor parte serán mujeres, y aunque en hecho de verdad su alma haya llegado a este estado, su flaco natural teme. Es menester tener aviso, porque esta flaqueza natural nos hará perder una gran corona. Cuando os hallaréis con esta pusilanimidad, acudí a la fe y humildad y no dejéis de acometer con fe, que Dios lo puede todo, y así pudo dar fortaleza a muchas niñas santas y, se la dio, para pasar tantos tormentos, como se determinaron a pasar por él".

28 M.C. 4.10: Cfr. más adelante la nota a pie de página nº 38.

hoy es considerado santo– confesó sus luchas interiores y su sed de verdad, eternidad y belleza, y la fragilidad de su carne, fue una profunda inspiración para Teresa.

Una prueba más del pesimismo de Teresa es que ella llama a esta vida, vida de sequía,[29] en relación a la cual lo único por hacer es esperar que Dios, un día, como premio por nuestro amor y sacrificios, nos permita entrar en el cielo. Esa recompensa es el mayor incentivo que Teresa tenía para perseverar en el amor y en los cuidados para con su Esposo.

En este capítulo ella manifiesta su miseria: su carne es enferma, débil y pecadora, presa de un bajo natural.[30] Contrariamente, la carne del esposo es divina y sin pecado. Teresa se siente triste hasta la muerte. Se califica a sí misma de estropajo. Está con miedo de su finitud, debilidad y condición pecadora. Teme no merecer a su esposo. Manifiesta entonces su deseo –o esperanza– de morir para el mundo, cuanto antes sea posible, para así verse libre de esas tristezas, de su cuerpo débil y de su voluntad. Ella, como esposa, quiere tener la paz de una esposa: no soporta la inseguridad de no saber si merecerá el amor de su esposo o si será rechazada por él.

A pesar de todo, en el fondo hay una gota de optimismo. Es posible, estando en esta tierra disfrutar de la amistad del Esposo, aunque sea con trabajo, con muerte, con tormento y con sufrimientos diarios. Toda la miseria del presente es soportable por la esperanza del beso divino. Teresa habla para su divino Esposo, Señor de su vida: no le pido otra cosa en esta vida, sino que me beses. Para conseguir ese beso, Teresa está dispuesta a renunciar a su voluntad. Ella pide a su poderoso esposo que anule la voluntad de ella y la someta a la voluntad de él. Su deseo es que nada impida eso.

7. El capítulo cuarto de las Meditaciones

Es en este capítulo que Teresa habla de la experiencia del amor de Dios en el sentido corporal, esto es, como ella sentía en su cuerpo la existencia mística del amor de Dios. Teresa afirma que solo quien experimenta ese tipo de experiencia puede comprenderla. La experiencia será, entonces, el criterio del entendimiento. Por eso ella escribe sobre lo que siente, vivencia y experimenta: facilitará el camino para que otras monjas también lleguen a tener esta experiencia y así comprendan cómo es el amor divino. Sus palabras son una invitación y una especie de itinerario para sus hijas espirituales. Esto es especialmente importante si se considera que ella no tiene mucho control sobre esa experiencia. Prueba de ello es que para referirse a lo que está sintiendo, utiliza palabras tales como embriaguez celestial y borrachera divina.

Teresa comienza el relato de su experiencia, diciendo que, cuando comienza a llegar el amor divino, lo primero que siente es una suavidad en el interior del alma, tan grande, que parece que el Señor está al lado de ella. Luego vienen las lágrimas –que le dan satisfacción–, seguidas de una calma que sosiega todas las potencias. Luego la suavidad se hace mayor y abarca tanto lo exterior como lo interior del cuerpo. Teresa, para poder escribir lo que sigue de una manera más clara, dice que es como si le colocasen dentro de los tuétanos una unción muy suave: la experiencia del amor de Dios toca la parte más íntima de su ser. Luego viene una fragancia fuerte que la penetra completamente, seguida de la sensación de que el suavísimo amor de Dios

29 "Vida de tanto seco".
30 "Bajo natural" —Palabra que repite muchas veces en su escrito—.

se introduce en su alma. Teresa resalta que esto sucede con mucha suavidad.

Alegría y satisfacción son dos palabras que ella utiliza para describir como se está sintiendo. Ella siente que aquel bien está dentro de ella, pero no sabe decir por donde entró. Cuando está en este estado, ni siquiera se quiere mover ni hablar ni ver por miedo a perderlo, pues ella no quiere perder aquello.[31] Para ella la fragancia que siente –inspirándose en el libro del Cantar de los Cantares– es la fragancia del pecho del esposo, que es mejor que los más exquisitos ungüentos.

Teniendo como referencia la mención del vino, señalado en el libro del Cantar de los Cantares, utiliza las metáforas de borrachera divina o embriaguez celestial, para describir el estado de sus sentidos.

Teresa afirma que en este momento el placer es tanto, que ella siente como si se fuera a desmayar,[32] como si se quedara suspendida en los brazos divinos de su Esposo, acogida al lado de él y recostada en su pecho divino. Entonces ella no sabe hacer otra cosa que gozar, sustentada por la leche divina que le ofrece el esposo.[33] Todo esto es como un sueño. Y cuando de esta embriaguez celestial, queda como espantada, embobada y con santo desatino.[34] La imagen que Teresa utiliza es la de subir y bajar. En cuanto estaba en su bebedera, solo querría seguir subiendo. Para describir el punto más alto, utiliza la frase del Cantar: mejores son tus pechos que el vino.[35]

Para Teresa la sensación de experimentar el amor de Dios es de grande satisfacción, de gozo y deleite. Por eso ella no desea otra cosa que permanecer el mayor tiempo posible en ese estado. Ella solo quiere permanecer acostada en sus brazos divinos, en armonía con su esposo.[36] Para ella la relación con Cristo es una relación de

---

31 Considerando que éste es un texto clave para comprender la dimensión corporal de la experiencia mística de Teresa, anotaremos ahora el texto original de M.C. 3.2: "Siéntese una suavidad en lo interior del alma tan grande, que se da bien a sentir estar vecino nuestro Señor de ella. No es ésto sólo una devoción que ahí mueve a lágrimas muchas, y éstas dan satisfacción o por la Pasión del Señor o por nuestro pecado, aunque en esta oración de que hablo, que llamo yo de quietud por el sosiego que hace en todas las potencias, que parece la persona tienen muy a su voluntad, aunque algunas veces se siente de otro modo, cuando no está el alma tan engolfada en esta suavidad, parece que todo el hombre interior y exterior conforta, como si le echasen en los tuétanos una unción suavísima, a manera de un gran olor, que si entrásemos en una parte de presto donde le hubiese grande, no de una cosa sola, sino muchas, y ni sabemos qué es ni dónde está aquel olor, sino que nos penetra todos, así parece es este amor suavísimo de nuestro Dios: se entra en el alma, y es con gran suavidad, y la contentan y satisface y no puede entender cómo ni por dónde entra aquel bien. Quería no perderla, quería no menearse ni hablar ni aún mirar porque no se le fuese. Y esto es lo que dice aquí la esposa a mi propósito que dan de sí los pechos del Esposo olor más que los ungüentos muy buenos.

32 M.C. 3.4: "Mas cuando este Esposo riquísimo la quicre enriquecer y regalar más, conviértela tanto en Sí que como una persona que el gran placer y contento la desmaya, le parece se queda suspendida en aquellos divinos brazos y arrimaba a aquel sagrado costado y a aquellos pechos divinos. No sabe más de gozar, sustentada con aquella leche divina, que la va criando su Esposo, y mejorando para poderla regalar y que me merezca cada día más".

33 Cfr. nota anterior.

34 M.C. 4.4: "Cuando despierta de aquel sueño y de aquella embriaguez celestial, queda como cosa espantada y embobada y con santo desatino...".

35 M.C. 4.4: "Porque cuando estaba en aquella borrachez, parecíale que no había más que subir; mas cuando se vio en más alto grado, y toda empapada en aquella innumerable grandeza de Dios, y se ve quedar tan sustentada, delicadamente lo comparó; y así dice: mejores son tus pechos que el vino".

36 M.C. 4.8: "¡Oh Jesús mío, quien pudiese dar a entender la ganancia que hay de arrojarnos en los brazos de este Señor nuestro y hacer un concierto con Su Majestad, que mide yo a mi Amado y mi Amado a mí; y que mide Él por mis cosas, yo por las suyas! No nos queramos tanto que nos saquemos los ojos, como dicen".

amor. Fuera de esa relación nada importa. Teresa confiesa que, si no estuviera junto a Dios, nada vale. Ella no es nada, no tiene para donde ir. Lejos de su esposo nada tiene valor.[37]

Ella siente que no hay división entre Dios y ella: ella y Dios son una unidad, están completamente juntos. Por eso ella afirma que es una esposa santa que hará cualquier cosa para mantener esa unidad con su esposo.

En M.C. 4,9 –como afirmamos anteriormente– Teresa cita las palabras de San Agustín: dame lo que me ordenas y ordéname lo que quieras.[38] Después del éxtasis espiritual –y físico– Teresa vuelve a sentir la fragilidad del cuerpo frente a las pasiones, por eso repite la oración de Agustín. Ella, como el obispo de Hipona, siente que solo podrá vencer las luchas contra las pasiones con la ayuda divina. Teresa comparte el pesimismo agustiniano sobre la capacidad del ser humano de hacer el bien sin la ayuda divina. Ella afirma que su querer no es poderoso, y que solo Dios es poderoso. Ella no quiere tener más voluntad propia, quiere que la voluntad de Dios se apodere de ella. Pero ella sabe que es débil –se llama a sí misma de estropajo– y por eso tiene la necesidad infinita de su verdadero amante, su Dios, su esposo, su bien. Así, ella habla como esposa consagrada para su esposo: quiero olvidarme de mí y mirar solo en qué puedo servirte y no tener voluntad sino la tuya.[39]

8. Los capítulos cinco, seis y siete de las Meditaciones

El capítulo cinco comienza con la pregunta sobre lo que debe hacer la esposa en el momento en que el Esposo aparece. Cómo debe estar, lo qué debe decir. Teresa encuentra la respuesta en el Cantar de los Cantares 2,3-4: siento la sombra de aquel que yo deseo. Su fruto es dulce para mi garganta. El rey me hizo entrar en su bodega de vino y ordenó para mí, el amor.[40]

Cuando ella está a la sombra con su esposo todo es placer, sin ningún trabajo de las potencias.[41] La sombra es producida por la divinidad del esposo, pues en él to-

---

37 M.C. 4.8: "Torno a decir Dios mío y a suplicaros, por la sangre de vuestro Hijo que me hagáis esa merced: béseme con beso de su boca, que sin Vos ¿qué soy yo, Señor? Sino estoy junto a Vos, ¿qué valgo?"

38 Agustín, *Confesiones* X, 29,40. Esta es la famosa oración agustiniana: *Da quod iubes et iube quod vis.* Que la traducción de Teresa significa "Me deis lo que mandares, y mandadme lo que quisieres" (M.C. 4.10). Teresa citó la misma frase en el *Libro de la Vida 13.3.* Lo más probable es que Teresa leyó la traducción de las *Confesiones* de Sebastián Toscano (Salamanca 1554). Teresa citará a Agustín unas quince veces en sus libros. Ver la nota anterior nº 28.

39 M.C. 4.12: "Pues nos da licencia, tornemos, hijas a decir: mi Amado a mí y yo a mi Amado. ¿Vos a mí, Señor? Pues si Vos venís a mí, ¿en qué dudo que puedo mucho serviros? Pues de aquí delante Señor, quiérome olvidar de mí y mirar solo en qué os puedo servir y no tener voluntad sino la vuestra. Mas mi querer no es poderoso; Vos sois el poderoso, Dios mío. en lo que yo puedo, que es determinarme desde este punto lo hago para ponerlo por obra".

40 M.C. 5.1: "Ahora preguntemos a la Esposa; sepamos de esa bendita alma, llegada a esta boca divina y sustentada con estos pechos celestiales, para que sepamos, si el Señor nos llega alguna vez a tan gran merced, qué hemos de hacer o cómo hemos de estar, qué hemos de decir. Lo que nos dice es: asiénteme a la sombra de aquel a quien había deseado y su fruto es dulce para mi garganta. Metiome el Rey en la bodega del Vino y ordenó en mí la caridad".

41 M.C. 5.4: "Porque aquí todo es aquí todo es gustar sin ningún trabajo de las potencias, y en esta sombra de la divinidad (que bien dice sombra, porque con claridad no la podemos acá ver), sino debajo de esta nube está aquel sol resplandeciente y envía por medio del amor una noticia de que se está tan junto Su Majestad, que no se puede decir ni es posible. Sé yo que quien hubiere pasado por ello, entenderá cuán verdaderamente se puede dar aquí este sentido a estas palabras que dice la Esposa".

do es sol resplandeciente. Entonces, disfrutando y gustando de su dulzura, ella se siente completa y exclama: ¿qué más podría desear yo? (5,6).

El capítulo seis está dedicado a hablar de la sombra y del vino. El descanso debajo de la sombra de su Señor-esposo es lo que más desea su alma: será una especie de premio para su vida cansada y llena de trabajos.

El vino que su esposo le dará es de la mejor calidad. Teresa vuelve a hablar de su embriaguez (divina) y de su borrachera (divina), de las cuales ha hablado en el capítulo cuarto, provocadas por el vino de la bodega de su Dios-Señor-esposo. Ese vino está asociado a su sensualidad.[42] Dios no coloca medida en la cantidad de vino (celestial) que Teresa debe beber, por eso ella se puede embriagar tranquilamente. Su esposo permite que ella –de acuerdo con el texto de Cantares– pueda beber de todos los vinos. Ella se goza en esos gozos. Su embriaguez no tiene límites. La muerte es el límite. Por eso Teresa afirma que no teme perder la vida de tanto beber. Recordando su fragilidad natural, exclama: que se muera en ese paraíso de deleite. Y luego añade una frase con intención de exclamación: ¡bienaventurada tal muerte que así hace vivir![43]

Para ella esa embriaguez divina –que en M.C. 6,4 ella llama feliz embriaguez– es semejante a una muerte. Las potencias quedan muertas o adormecidas. Solo el amor permanece vivo. Entonces el amor y la voluntad son una misma cosa. Entre ellos no hay diferencia. El conflicto desaparece. Para Teresa el amor es una saeta enviada por la voluntad.[44] Pero, para que el amor sea pleno, tiene que librarse de todas las cosas de la tierra. Por eso, para llegar a esa embriaguez santa, es necesario suspender la sensibilidad: no sentir nada a no ser el amor del esposo. Nada de eso puede pasar por la razón: el amor obra de una manera que no se puede comprender.

Al final del capítulo seis, aflora nuevamente el pesimismo. Para llegar a la experiencia anteriormente descrita, son necesarios muchos años de esfuerzo y sacrificio. Lo que diferencia la verdadera experiencia de las que son pura ilusión y melancolía, es que la verdadera surge solo después de muchos años de dedicación. En esos años hay una lucha contra lo que Teresa llama de bajo natural.[45] Termina el capítulo

---

42 M.C. 6.3: "Dice que la metió en la bodega del vino; ordenó en mí la caridad. Entiendo yo de aquí que es grande la grandeza de esa merced. Porque puede ser dar a beber más o menos y de un vino bueno y otro mejor, y embriagar y emborrachar a uno más o menos. Así es en las mercedes del Señor, que a uno da poco vino de devoción y a otro más, a otro crece de manera que le comienza a sacar de sí, de su sensualidad y de todas las cosas de la tierra".

43 M.C. 6.3: "No parece que el Rey quiere dejarle nada por dar, sino que beba conforme a su deseo y se embriague bien bebiendo de todos estos vinos que hay en la despensa de Dios. Gócese de estos gozos; admírese de sus grandezas; no tema perder la vida de beber tanto, que sea sobre la flaqueza de su natural; muérase en este paraíso de deleites ¡bienaventurada tal muerte que así hace vivir! Y verdaderamente así lo hace; porque son tan grandes las maravillas que el alma entiende, sin entender cómo lo entiende, que queda tan fuera de sí, como ella misma lo dice al decir: ordenó en mí la caridad".

44 M.C. 6.5: "Pensaba yo ahora si es cosa en que hay alguna diferencia la voluntad y el amor. Y paréceme que sí; no sé si es bobería. Paréceme el amor una saeta que envía la voluntad, que si va con toda la fuerza que ella tiene, libre de todas las cosas de la tierra empleada en solo Dios, muy de verdad debe de herir a Su Majestad; de suerte que, metida en el mismo Dios, que es amor torna de allí con grandísimas ganancias, como diré".

45 *Bajo natural.*

46 En la traducción de Teresa: "desfallezco de mal de amores".

con las palabras del Cantar de los Cantares 2,5: estoy enferma de amor.[46]

Amor y muerte son temas con los cuales Teresa comienza el capítulo siete de sus Meditaciones. El texto que ella evoca es Cantar de los Cantares 2,5, que en la traducción que ella tiene está de la siguiente manera: manténganme con flores y acompáñenme de manzanas porque desfallezco de amores.[47] Ella se pregunta si la mención de las flores es una imagen de la muerte, única manera de juntarse definitiva y plenamente con su esposo. Responde que no: por el contrario se trata de un pedido de vida, una imagen de la vida y una reafirmación del compromiso de servir.[48] No son las flores de la muerte, son las flores de la vida futura que ella disfrutará en el jardín de su esposo.

Teresa –en el capítulo siete– vuelve a repetir las palabras deleite y suavidad para referirse a la experiencia del amor de Dios. Vuelve a cualificar su experiencia de ese amor como una especie de muerte: cuando se está en ella no se puede realizar ninguna acción, ni movimiento, ni ruido. Pero, aquí ella coloca una nueva expresión para referirse al estado en que se encuentra cuando experimenta el amor de su esposo: es como un sueño profundo. En él ella no consigue hablar, aunque quisiera.[49]

En M.C. 7,5, afirma que, cuando está emborrachada en el vino celestial, no recuerda nada de este mundo. En ese estado solo siente el gusto dulcísimo de las flores. Menciona a la mujer samaritana del evangelio de Juan: ella imagina a esa mujer gritando por las calles, en una borrachera divina, después de haber hablado con Jesús.[50]

Para ella el árbol de las manzanas, citada en el texto de Cantar de los Cantares, es el árbol de la cruz: por eso ella está rodeada de cruces –metáfora para el sufrimiento–, trabajos y persecuciones. Por lo demás, ella repite varias ideas que anteriormente ya había mencionado en su libro, como por ejemplo: los trabajos, los mimos divinos, la leche y vino de los pechos y el misterio del amor de Dios.

Casi al final, Teresa repite cual fue su intención al escribir el libro: dar a entender a sus hermanas cómo se puede disfrutar y aprovechar las palabras de Cantar de los Cantares –aunque esas palabras sean obscuras– cómo pueden comprender los grandes misterios que hay en ellas.

---

47 "Sostenedme con flores y acompañadme de manzanas, porque desfallezco de mal de amores" (Cant 2,5).

48 M.C. 7.1: "Y ¡pedís flores! ¡Qué flores serán estas! Porque éste no es remedio, salvo sino le pedís para acabar ya de morir; que, a la verdad, no se desea cosa más cuando el alma llega aquí. Más no viene bien, porque dice: sostenedme con flores. Y el sostener no me parece que es pedir la muerte, sino con la vida querer servir en algo a quien tanto ve que debe".

49 M.C. 7.2: "No penséis, hijas, que es encarecimiento decir que muere, sino que, como os he dicho, pasa en hecho de verdad. Que el amor obra con tanta fuerza algunas veces, que se enseñorea de manera sobre todas las fuerzas del sujeto natural, que sé de una persona que estando en oración semejante oyó cantar una buena voz, y certifica que, a su parecer, si el canto no cesara que iba ya a salirse el alma, del gran deleite y suavidad que nuestro Señor le daba a gustar, y así proveyó Su Majestad que dejase el canto quien cantaba, que la que estaba en esta suspensión, bien se podía morir, mas no podía decir que cesase; porque todo el movimiento exterior estaba sin poder hacer operación ninguna ni bullirse, y este peligro era que se veía, se entendía bien; unas de un arte, como quien está en un sueño profundo de cosa que querría salir de ella y no puede hablar aunque quería".

50 M.C. 7.6: "Iba esta santa mujer con aquella borrachez divina dando gritos por las calles".

Ella quiere parar de escribir sus textos, porque, de acuerdo con sus palabras, prolongarse sería atrevimiento.[51]

Teresa concluye pidiendo comprensión por el hecho de que escribió el texto con mucha prisa. Y sus palabras finales son una oración: "Plega nuestro Señor nos tenga de su mano, y enseñe siempre a cumplir su voluntad".

A modo de información –información importante– diremos que Teresa mantuvo sobre Cantar de los Cantares un diálogo literario con su buen amigo fray Juan de la Cruz. Él escribió en poesía sobre el Cantar de los Cantares, y en algunos poemas responde y comenta los poemas de su amiga Teresa. Esos poemas son una bella y profunda muestra del amor místico.

Finalizaremos con un poema de Teresa, inspirado en el Cantar de los Cantares 6,3, en el cual, en su modo característico, habla del amor que siente por su Dios-esposo:

Yo toda me entregué y di,
Y de tal suerte he trocado,
Que mi amado para mí,
Y yo soy para mi Amado.

Cuando el dulce Cazador
Me tiró y dejó rendida,
En los brazos del amor
Mi alma quedó caída,
Y cobrando nueva vida
De tal manera he trocado,

Que mi amado para mí
Y yo soy para mi Amado.

Tiróme con una flecha
Enerbolada de amor,
Y mi alma quedó hecha
Una con su Criador;
Ya no quiero otro amor,
Pues a mi Dios me he entregado,

Y mi amado para mí
Y yo soy para mi Amado.

Jorge Luis Rodríguez Gutiérrez
Rua do Sacramento 230
São Bernardo do Campo/SP
09735-460
Brasil
jorgelrg@uol.com.br

Traducción: Julio Pincay, svd

[51] M.C. 7.9: "Pues mi intento fue cuando lo comencé, daros a entender cómo podéis regalaros, cuando oyeréis algunas palabras de los Cánticos, y pensar aunque son a entender vuestro oscuras, los grandes misterios que hay en ellas, y alargarme más, sería atrevimiento".

SANDRO GALLAZZI Y ANA MARIA RIZZANTE

MI FUROR Y MI CELO

Resumen
Justificar y explicar la historia utilizando la alegoría del celo furioso y devastador de Dios, es una manera de hacer teología, de "hablar sobre Dios". Es una opción teológica. La imagen que destaca, filtrada a través de estas páginas es una imagen nítida de un macho posesivo y vengador, que considera como la cosa más tranquila y legítima del mundo, destruir a la mujer que era "suya" pero que, al no sentirse saciada, lo traicionó y lo humilló, corriendo detrás de cuerpos más jóvenes, más fuertes y mejor preparados. La relación hombre/mujer, cuando se vive de esta manera, acaba siendo no muy diferente de la relación padre/hijo(a), patrón/empleado, dominador/súbdito: ¡se trata únicamente de una relación de posesión-poder!

Abstract
To justify and explain history by using the allegory of the furious and devastating jealousy of God is a way of creating theology, of "talking about God". It's a theological option. The image which stands out, filtered through these pages, is a clear image of a possessive and vindictive macho who considers it to be the most normal and legitimate thing in the world to destroy the woman who was "his" but, who finding herself unfulfilled, betrayed him and humiliated him, running after younger bodies which were stronger and better endowed. The relationship man/woman, when it is lived out in this way, ends up being no different than the relationship father/son, master/employee, dominator/subject: It is only a possession-power relationship!

La profecía utiliza, repetidas veces, las imágenes de la relación sexual para describir la relación entre Dios y su pueblo, para identificar y explicar los sentimientos –sobre todo de Dios- y los hechos de la historia del pueblo.

En este trabajo, nos agradaría el poder detenernos en algunas de estas páginas y reflexionar acerca del erotismo como una forma de lenguaje teológico, capaz de revelar quién es nuestro Dios y qué es lo que él quiere.

Vamos a observar los textos en la perspectiva de las relaciones mujer-hombre, con sus componentes sexuales y eróticos.

Es evidente que, al tratarse de alegorías, el mensaje teológico debe ser buscado por detrás de las palabras, en el fondo escondido y no en la aparente superficie.

No podemos olvidar que detrás de estas "mujeres" se hallan ciudades, proyectos políticos, momentos de la historia.

Es claro también que detrás de los "amantes", están otras ciudades, otras naciones, otros proyectos políticos. Prostitución es idolatría, es opresión del pueblo, es alianza política.

Por esto, no debemos simplificar, reducir y hacer de la clave sexo-erótica la única clave de lectura. Por lo demás, es indiscutible, que el lenguaje sexuado ayuda a identificar qué imagen de Dios estaba presente en la cabeza y en el corazón del profeta.

Es esto lo que vamos a ensayar.

Una cosa debemos decir de antemano: en todos los textos que trabajaremos, Dios siempre asume el papel del hombre/macho y Jerusalén y/o Samaría, el de mujer/hembra. Esto quiere decir que la relación entre los dos será siempre vista, analizada y juzgada desde el punto de vista del hombre/macho.

La mujer casi nunca va a expresarse, va a tener poco o ningún espacio para ella. Ella va a tener que escuchar, callada, las reprimendas, los llamamientos y las sentencias del hombre. Él y sólo él va a decidir cuál será el porvenir de la mujer.

Ezequiel 16

Vamos a comenzar por Ezequiel 16, el cual nos presenta la alegoría de la esposa infiel. De un lado aparece el hombre/dios, del otro la mujer/Jerusalén.

La iniciativa del discurso, que más bien parece una acusación, parte siempre del hombre. La mujer nunca dice nada: ni siquiera al final. El último versículo destaca con vigor:

> "A fin de que te acuerdes y te avergüences y en tu humillación, *no te atrevas a abrir más la boca,* cuando te haya perdonado todo cuanto hiciste" (16,63).

Por su origen, la mujer se nos presenta como "bastarda", fruto de Canaán, de los amorreos y heteos (v.3), fruto de prostitución (?). Abandonada por todos desde su nacimiento, es echada fuera, sin compasión a revolverse en su sangre (v.4-6).

El hombre, evidentemente ya adulto, "pasa" y su palabra garantiza la vida de la pequeña recién nacida (v.6). Esta descripción, en cierta manera, destaca el papel paterno del hombre, y, en el resto del texto, hará que permanezca, como telón de fondo, la ambigüedad, a veces esposo, a veces padre.

La pequeña crece y llega a hacerse una muchacha bonita. El texto nos presenta su cuerpo sexuado: desnuda, senos firmes, cabellos largos, estaba ya en la edad del amor (v. 7-8).

El hombre "pasa" y con su manto cubre su desnudez (v.8). Éste es el único momento en que se deja entrever un gesto sexual de parte del hombre. Y en la mención posterior a los hijos engendrados.

Juramento y alianza (¿casamiento?) son iniciativa del hombre, aquí explícitamente identificado con el "Señor" Iahweh (ésta, por lo demás, es la manera cómo Ezequiel acostumbra a hablar de Dios).

> Fuiste mía".

La joven pasa a ser propiedad del "señor"/*adonai.*

La iniciativa continúa estando en las manos del hombre: él la baña, la purifica, la unge, la viste, le da adornos preciosos y comida especial: ¡te traté como a una reina, nunca te faltó nada! (v. 9-13).

> Eras perfecta por causa de mi gloria" (v. 14).

Nuevamente, ¿ parecen confundirse los papeles de padre y de marido?

En ningún momento se alude a cualquier otro encuentro sexual y erótico entre los dos. Sería importante preguntarse: ¿cuál es el peso de la edad en esta relación?

La mujer, por otra parte, no reconoce esta posesión y decide pertenecer a otro, sea quien fuere.

La iniciativa ahora es de ella. Su iniciativa consiste en la búsqueda de otros amantes.

En este contexto, las imágenes eróticas se multiplican, el lenguaje sexual se hace explícito con el claro objetivo de avergonzar a la mujer.

Te prostituiste...derramaste tus prostituciones...profanaste tu belleza...abriste tus piernas a todos los que pasaban...insaciable...desvergonzada...corriste tras los vecinos de grandes miembros...adúltera que acoge a extraños...lascivia exagerada-...descubriste tu desnudez con tus amantes con los cuales te deleitaste.

En lugar de recibir regalos, esta mujer mantenía a sus amantes, reducidos así, a simples 'gígolos', sustentados por esta mujer insaciable.

Las palabras prostitución, prostituta y prostituirse se repiten innumerables veces, convertidos en refranes ensordecedores y acusadores, piedras utilizadas para ejecutar a las adúlteras.

El castigo tendrá la misma densidad, una especie de "contrapeso" dantesco.

"Descubriré tu desnudez ante tus amantes, para que todos las vean" (v. 37).

Al igual que las adúlteras, será expuesta a vergüenza pública y será apedreada. El gozo del deseo será sustituido por la trágica experiencia de la violación.

El sexo fue instrumento de pecado; el sexo será instrumento de castigo.

Quedará desnuda, como en el tiempo de su mocedad, como cuando todo comenzó antes del paso del Señor.

La traición, la búsqueda por la satisfacción del deseo erótico, es una especie de tara hereditaria, de factor genético de todas las mujeres. La madre hetea fue así: tuvo enojo del marido y de los hijos. Las hermanas –Sodoma y Gomorra- fueron también así: tuvieron enojo de los maridos y de los hijos.

Jerusalén, por lo demás, fue peor, ya que ella conoció bien de cerca el favor del Señor y, sin embargo, renegó de él con sus prostituciones.

"Porque usted se olvidó del tiempo de su juventud" (16,22.43).

En cierta manera, es hacia allá que el hombre quiere llevar a la mujer, cuando ella era jovencita. Parece continuar sin solución la ambigua relación del hombre "padre/marido" con la mujer; sigue más padre que marido.

Erotismo sólo con los "amantes", únicamente fuera de casa, en los lugares altos, debajo de los terebintos, en las esquinas de las calles y de las plazas.

Al interior de la casa, la relación deja de ser erótico-corporal, para convertirse en una relación de gratitud, de dependencia, más apropiada para una adolescente dependiente y agradecida, así como a una mujer/esposa sumisa y feliz con todo lo que el hombre le entrega.

El castigo, en esta perspectiva, no puede ser otro.

Destrucción...vergüenza...oprobio...abandono de los amantes.

Todo lo anterior, mezclado con el "perdón", un perdón motivado en el hecho de que el Señor no olvida los días de juventud de la mujer:

"Yo me acordaré de mi alianza que hice contigo en los días de tu juventud" (16,60).

Actitud hasta comprensible de parte de un padre, insoportable, en un amante.

Por eso la "conversión" de la mujer tendrá que estar marcada por la vergüenza, por el reconocimiento de su oprobio y por el silencio.

Perdón a cambio de sumisión y de silencio. El sexo apenas reaparece. No interesa. Nada cambiaría si en lugar de la mujer, estuviéramos hablando de un hombre.

El hombre, al producir esta página, deja transparentar sus dos complejos tradicionales de macho: el miedo de no poder satisfacer sexualmente a la mujer, el complejo de impotencia y el complejo de castración, el miedo a tener un pene pequeño, insignificante, ridículo, cuando aparece comparado con el "miembro grande- (gran miembro) de tus amantes".

Cuando es el hombre el que traiciona a su mujer, cuando es él el que va –y cómo va- con "otras", él está reafirmando, con el consenso tácito de la sociedad, su masculinidad.

Si fuera la mujer, la que anda en procura de "otros", ella se estaría prostituyendo.

Al calificarla de adúltera y prostituta, el hombre satisface sus complejos.

La traición sólo puede ser aceptada en la sociedad machista, como siendo culpa de la mujer. La mujer busca otros amantes porque *ella es* "insaciable" e ingrata.

La traición de la mujer, nunca puede ser señal de deficiencia masculina.

Ezequiel 23

El propio Ezequiel vuelve a la metáfora de la traición algunos capítulos después. En el capítulo 23, la alegoría de Oholá/Samaria y Oholibá/Jerusalén, las dos meretrices, alcanza un realce tan grande como la de la esposa infiel, del cap. 16.

Empero, esta vez, no se narra lo que el esposo hizo para ellas. Sólo se dice que "eran mías". En ningún momento figura la acción del hombre, antes de la traición.

Oholá (ella tiene una tienda) y Oholibá (mi tienda en ella) son prostitutas desde su mocedad, desde Egipto.

Desde el comienzo se dejaron prostituir.

Nuevamente las imágenes son crudas: "fueron manoseados sus pechos y acariciados sus senos virginales" (23,3.8.21).

Tres veces se repite este refrán que da inicio a la fornicación en los días de su juventud.

¿Podríamos entender que, cuando todavía eran vírgenes, las dos ya se estaban entregando a la lujuria?

Desaparece aquí, la época de la fidelidad que, aunque fuera breve, fue colocada de manera destacada en el cap. 16. "Ella multiplicó sus fornicaciones, haciendo revivir los días de su juventud, cuando se prostituía en tierra de Egipto" (23,19).

Las dos tienen, prácticamente, la misma conducta. Su actuar, también está marcado por el "deseo insaciable".

El término *'Agav* sólo es usado en éste capítulo de Ezequiel y en Jr 4,30 en un contexto parecido. La Vulgata lo va a traducir como *insanavit* – quedó loca.

Las dos perdieron la cabeza tras sus amantes y con ellos fornicaron...cometieron sus desenfrenos...descubrieron sus desnudeces...

Todo esto porque sus amantes eran caballeros lindos, jóvenes, guerreros valientes y bien vestidos (23,6.12.15.23) y por ellos, las dos mujeres se enardecían. Una vez más el complejo de castración del macho traicionado:

> "Se inflamó por sus amantes que tienen miembros de burro y cuyo esperma es como esperma de caballos" (23,20).

Una vez más, se hace evidente la culpa de la mujer. Culpa por desear pecaminosamente el cuerpo fuerte y joven de sus amantes.

Una vez más, también, el hombre deja translucir su rabia por no lograr competir frente a tamaña concurrencia.

> " Por amor a ellos te bañaste, te pintaste los ojos, y te engalanaste con los afeites; te reclinabas en un lecho suntuoso, ante una mesa bien servida, en la que habías puesto mi incienso y mi óleo. Se oía el ruido de una multitud alegre, de bebedores del desierto" (23,40-42).

La ambigüedad padre/marido del cap.16, desapareció.

En esta vez destacó la rabia del amante traicionado y, sobre todo, humillado en su masculinidad.

> "Puesto que me has olvidado y me has dado la espalda, cargarás ahora con tus fornicaciones y tus prostituciones" (23,35).

El castigo es inevitable, tan inevitable que ya no hay más lugar para futuros arrepentimientos. Ya no se habla más del perdón. El contexto es de un juicio condenatorio (23,36).

Las dos mujeres serán violadas, su rostro será arrasado, sus orejas cortadas, sus senos desgarrados.

La violencia contra el cuerpo de la mujer es justificada así: usó el cuerpo para fornicar, el cuerpo será castigado con violencia. Nada más truculento y, al mismo tiempo, nada más sencillo, más "legítimo".

El cuerpo violado y desfigurado no servirá ya más para la fornicación. Los amantes de ayer, serán los violentos de hoy.

Justificar la violencia es el fruto más inicuo de la lógica machista. El macho alcanzará así su satisfacción. Ninguno más deseará su desfigurada mujer.

Inclusive, aunque ella continúe llena de deseo, ¡no encontrará quién la satisfaga más!

Todas las mujeres podrán ver lo que se hace con la prostituta y aprenderán.

> "Así todas las mujeres recibirán una advertencia para que no actúen de acuerdo con su inmoralidad " (23,48).

Es el hombre hablando a todas las mujeres. Al fin y al cabo ellas son todas iguales.

El erotismo –o la negación de él- como lugar teológico

Miramos estos textos en la perspectiva de las relaciones mujer – hombre, con sus componentes sexuales y eróticos.

Como dijimos al comienzo, por tratarse de una alegoría, el mensaje teológico debe buscarse por detrás de las palabras. La clave sexual-erótica no es suficiente para comprender el alcance teológico del texto.

Es indiscutible, por lo demás, que el lenguaje sexuado ayuda a identificar cuál es la imagen de Dios que está presente en la cabeza y en el corazón del profeta.

Justificar y explicar la historia usando la alegoría del celo furioso y devastador de Dios es una manera de hacer teología, de "hablar de Dios". Es una opción teológica.

La imagen que sobresale, filtrada a través de estas páginas, es una imagen nítida de un macho posesivo y vengador, el cual considera como lo más normal y legítimo del mundo, destruir la mujer que era "suya" pero que, por no sentirse saciada, lo traicionó y lo humilló corriendo tras los cuerpos más jóvenes, más fuertes y mejor equipados.

La relación hombre/mujer, cuando se conduce de esta manera, acaba no siendo muy diferente de la relación padre/hijo(a), patrón/empleado(a), dominador/súbdito: ¡es una relación de poseer-poder! Y cuando, al fin de la historia, aparecerá el perdón de parte del hombre/dios, esto servirá para despertar en la mujer sentimientos contradictorios: de gratitud por el obrar magnánimo del hombre/dios y de vergüenza por su propio actuar "erótico" o, como dirá Ezequiel, por sus "abominaciones".

Nosotros, simples seres humanos, sabemos que estos dos sentimientos difícilmente van a poder garantizar una relación de amor verdadero y duradero. Más pronto o más tarde, la situación va a explotar de nuevo.

Aparece así, la experiencia teológica de un monoteísmo ceñudo y asustador que no admite alternativas, sincretismos, convivencias, ecumenismos.

A la misma hora en que este monoteísmo exige sacrificio y dedicación exclusiva, exige igualmente dependencia y sumisión. En este tipo de relación no hay espacio para lo erótico. Puede haber lugar para el acto sexual, pero no para la sexualidad. El hombre es el referente final, la mujer le debe reconocimiento y fidelidad.

Este mismo dios/macho que exige fidelidad total es un dios/macho lleno de complejos, de frustraciones, de envidias.

El enemigo de este tipo de monoteísmo, que se construyó sobre el sacrificio, es el "deseo". La búsqueda del deseo, la satisfacción de la pasión, el descontrol sexual insaciable, deben ser reservados para el prostíbulo, no caben dentro de la casa. Lo que el hombre busca en una prostituta no se lo puede conceder una esposa. Sería estimular el deseo, la voluntad y, por eso, la confrontación. Es el deseo que impele a mirar, a procurar, a no contentarse y, con eso, a hacer historia.

Este hombre/dios nunca parece estar necesitando de mujer, del cuerpo de mujer, de la mujer como mujer, de la mujer capaz de un leguaje erótico, sensual, capaz de gozar y de hacer gozar. Una mujer así, sólo tiene lugar fuera de casa, en el prostíbulo o en la alcoba de los amantes.

Un monoteísmo así, no convive con la mujer. No hay lugar para ella, a no ser que ella pase por un largo camino de auto-censura y de sacrificio, donde aprenda a no desear, a frenar sus pasiones.

En lugar del deseo, tiene que poseer gratitud y reconocimiento. Así, este dios-/macho no tendrá opositores, no sufrirá comparaciones.

La mejor relación, será una relación asexuada, sin erotismo, sin vida.

Quizás sea en correspondencia con esto, que el templo de Jerusalén reservó los actos de culto, exclusivamente a los hombres. Las mujeres, al menos, eran espectadoras de los mismos.

Otras experiencias de relación sexual

La multifacética realidad de los escritos proféticos, nos orienta hacia otras experiencias de relación. El texto de Jeremías, por ejemplo, mantiene globalmente el patrón de Ezequiel.

El discurso condenatorio contra las infidelidades y las prostituciones de la mujer, continúa de la misma manera: el "deseo insaciable" de ella, es la causa de todas las transgresiones. La antigua "novia" (2,2) que, llena de cariño y de amor de juventud, seguía a su novio por el desierto, se transformó, ahora, en:

> "una camella saltarina que cruza sus caminos,
> una burra salvaje, acostumbrada al desierto,
> la cual, en el ardor de su celo aspira el viento.
> ¿Quién le impedirá satisfacer su deseo?
> Los que la desean no necesitan fatigarse:
> ¡La encuentra en celo!" (2,23-24)

Ella decidió que es inútil atender a las advertencias y afirma, consciente de su elección: "amo a los extranjeros e iré tras de ellos" (2,25). Por esto ella se sentaba en los caminos "esperando por ellos como el árabe en el desierto, y así contaminaste la tierra con tus fornicaciones y con tus maldades" (3,2).

Por eso, ella se viste de grana, se adorna con joyas de oro y alarga sus ojos con pinturas y se queda extremadamente hermosa, lista para sus amantes (4,30).

La actitud de Dios frente a todo esto, no tiene los tonos de rechazo y de castigo que encontrábamos en Ezequiel. Tal vez porque aún no había sucedido la invasión de Jerusalén, el profeta consigue introducir una lucecita de esperanza.

Las amenazas de castigo se entremezclan con las súplicas para que ella vuelva a su casa. El hombre//dios está dispuesto para las dos cosas: repudiar a la mujer o recibirla de vuelta.

Sus palabras están, también, cargadas de pasión. No es un juez que habla sentenciando, es un hombre que argumenta, se desespera con el abandono, busca el reencuentro, sufre inmensamente con la posibilidad de castigo.

> "¡Mis entrañas! ¡Mis entrañas!
> ¡Debo retorcerme!
> ¡Paredes de mi corazón!
> ¡Mi corazón se perturba en mí!" (4,19)[1]

[1] Los comentarios suelen identificar estas palabras como reveladoras de los sentimientos de Jeremías, pero nada nos impide el considerar a Yahveh como sujeto de las mismas.

El pasado no es juzgado en la cara de la mujer para provocar gratitud y reconocimiento. Es juzgado como signo de la actitud permanente del hombre que, contradiciendo la costumbre común, còntinúa manteniendo la puerta abierta para la mujer que fue repudiada (3,1).

"Vuelve, renegada Israel,
no haré caer sobre ti mi ira,
porque soy misericordioso,
no guardo rencor para siempre" (3,12)
"Vuelvan hijos rebeldes,
yo soy el marido/ba'al de ustedes" (3,14).
"Vuelvan hijos apóstatas
yo curaré sus apostasías" (3,22)
"Si volvieras Israel,
vuelve a mí" (4,1)

El verbo *xub*/"volver", convertirse, se repite con insistencia. La misma mano que, airada castiga, se extiende suplicante en busca de reconciliación. La misma boca que profiere amenaza, promete el perdón y el reencuentro.

Esta dinámica permanente y aparentemente contradictoria es lo que permite la relación. Los dos se necesitan. El hombre/dios, también es un amante:

"Como una mujer atrae a su amante,
así tú me atrajiste, casa de Israel" (3,20)

De ahí parte la posibilidad del diálogo. La mujer, siempre y para siempre callada en Ezequiel, aquí habla.

A veces, para insistir en proclamar su libertad de ir detrás de sus amantes:

"¡Es inútil! Yo amo a los extranjeros,
tras de ellos quiero ir" (2,25.31).

A veces, para considerar la propuesta de regreso:
"Aquí nos tienes de vuelta a ti,
pues tú eres Yahveh nuestro Dios" (3.22;3,4).

A veces para justificarse:
"Yo no me contaminé
jamás fui tras los ba'ales" (2,23.35).

A veces, hasta para gritar por socorro:
"En el tiempo de la angustia decimos:
levántate y sálvanos" (2,27;4,31).

La imagen teológica de Dios, filtrada por estas páginas es diferente de la de Ezequiel. Los hechos pueden hasta ser los mismos, pero el corazón es otro.

Como algo destacable ya no está más la honra negada que el hombre necesita vengar. Aquí es el desespero del amante que ve apartarse a la mujer y dirigirse hacia la destrucción.

Jeremías está, así, más cerca de Oseas, cuyo Dios, también, no tiene recelo de gritar:

"Mi corazón se retuerce dentro de mí,
mis entrañas se conmueven" (Os 11,8).

Es cierto que en este texto se trata del corazón del padre y no del hombre/esposo, pues sabemos cuánto la experiencia de Oseas está marcada por estos sentimientos duros.

El hombre/dios de Oseas es siempre capaz de dirigir su mirada hacia la mujer/pueblo con cariño y deseo.

Sí, en el cap. 2, el deseo del encuentro, de la respuesta, del poseer recíproco se sobrepone con fuerza al momento de la ira, del juicio y de la condenación.

El hombre/dios de Oseas superó todos sus complejos maritales y machistas. Él se dispone decididamente a tomar la iniciativa de un reencuentro cargado de sexualidad y de erotismo.

Él va a "competir" con los amantes en la búsqueda de la reconquista de la mujer. Los amantes no sabrán satisfacer a la mujer:

"Perseguirá a sus amantes, sin alcanzarlos,
va a buscarlos pero no los hallará
y dirá: quiero regresar a mi primer marido
pues era más feliz antes de lo que soy ahora" (Os 2,9).

La iniciativa del encuentro sexual es, explícitamente, de Dios.

"He aquí que voy a seducirla,
la llevaré al desierto
y le hablaré al corazón" (Os 2,16).

Seducir: se trata del gesto claro de quien toma para sí una joven virgen y, por eso, estará obligado a pagar la dote (Ex 22,15). En el desierto –*midbar*/lejos de la palabra- la seducción puede ser consumada en la intimidad, sin testigos y la palabra del hombre podrá resonar en el corazón de la mujer. Es el más puro erotismo o encuentro del cuerpo y del corazón de dos amantes.

El hombre/dios tomará la iniciativa y se casará con ella (Os 2,21). Al igual que el verbo seducir, igualmente el verbo desposar sólo es empleado en el caso de joven virgen.

El pasado de la mujer es cancelado. La historia puede recomenzar: ni esposa, ni prostituta. Una joven con la que recomenzar a vivir: en el derecho y en la justicia y, sobre todo en el amor y con las entrañas.

Los juramentos de fidelidad son del hombre.

"Yo te desposaré conmigo en fidelidad
y conocerás a Yahveh" (Os 2,22)

Llegamos a lo opuesto de Ezequiel. Es toda otra teología, toda otra manera de "hablar de Dios". Para Ezequiel el "conocimiento de Yahveh" llegaba a través del castigo (Ez 23,49) o, en la mejor de las hipótesis, del perdón concedido para nuestra vergüenza (Ez 16,62).

Ahora el conocimiento viene por medio del encuentro cariñoso y entrañable de los dos. Con sutileza Oseas emplea el término "conocer" con el acusativo que, en

los textos bíblicos, acostumbra a tener muchas veces un sentido sexual. No se trata de conocer quién es Yahveh, sino más bien de conocer Yahveh: de amarlo, de poseerlo y de ser poseída.

Para que esto suceda, es necesario que la mujer descubra en el hombre/dios su amante y lo quiera como amante. Éste es el fruto de la seducción y de la conversación en el desierto:

> "Allí ella responderá como en los días de su juventud,
> como en el día en que subió del país de Egipto.
> Y sucederá aquel día...
> que me llamarás "marido mío",
> y no me llamarás más "mi marido/ba'al".
> Quitaré de sus labios los nombres de los ba'ales" (Os 2,17-18).

El casamiento sólo tiene sentido como fidelidad a este proyecto de casa sin señores, sin dominadores, sin sumisión, sino más bien fruto de la búsqueda constante de estos amantes que se desean y se conocen.

Esta "respuesta" de la mujer a la palabra hablada en el desierto a su corazón es el comienzo de la vida. Los *ba'ales* dejan, inclusive, de ser enemigos, de estar en competencia. Con ellos, también, es posible establecer un pacto de vida, pues no hay peligro de que los amantes, ahora, se abandonen.

> "En aquel día, haré con ellos un pacto,
> con los animales del campo,
> con las aves del cielo
> y con los reptiles de la tierra" (Os 2,20).

Revive una nueva creación. Un nuevo mundo sin *ba'ales* y, por esto, sin arco, sin espada y sin guerra. Una nueva vida en seguridad, sembrada en la tierra, rica de trigo, de aceite, de mosto al alcance de todos, al alcance del pueblo.

Más tarde, las palabras del Deutero-Isaías y del Cántico de los Cánticos, celebrarán esta intuición nacida en tierra labrada, en la era del pueblo.

Con todo, el dios celoso y ceñudo del templo, contrario a toda forma de erotismo, también, continuará exigiendo sacrificios, considerando impuro todo lo que tenga que ver con el sexo, con el deseo y con la libertad.

¡Hasta el día de hoy!

Y, ¿ si fuese una diosa ?

En todos estos textos que estudiamos, incluso con todas las variantes, siempre es el hombre el que hace el papel de Yahveh. El pueblo, por lo demás, rendía culto también a otros dioses y diosas.

Fue el deuteronomismo el que favoreció la monolatría, la exclusividad cultual a Yahveh que será la base del monoteísmo refinado y excluyente del segundo templo.

Posiblemente, Oseas, Jeremías y Ezequiel fueron exponentes de este deuteronomismo monólatra y, por eso, en nombre de Yahveh/hombre combaten con vigor al pueblo/mujer que da culto a otros dioses/amantes, en otros lugares.

El movimiento encabezado por el rey Josías, no siempre por razones loables, buscó el implantar institucionalmente la monolatría yahvista en las tierras de Judá.

Pero, ¿cómo habrá reaccionado la multitud que, en tiempos de Jeremías, daba culto a "la reina del cielo" ?

¿Es que no ves lo que ellos hacen en las ciudades de Judá y en las calles de Jerusalén ? Los hijos recogen leña, los padres prenden fuego y las mujeres preparan la masa para hacer tortas a la reina del cielo; después liban en honor a dioses extranjeros para exasperarme (Jr 7,17-18).

A pesar de las pocas informaciones que tenemos, y todavía por añadidura, filtradas a través de ojos deuteronomistas, podemos intuir que se trataba de un culto muy popular, en la ciudad y en el campo; culto que exige la participación efectiva de la casa como un todo: hijos, padres y mujeres.

Era un culto en base de ofrendas vegetales sin la sangre de los sacrificios: son pastas, tortas, bebidas. Sobre todo, nos parece que se trataba de un culto judaico.

Muchos comentarios pretenden, quizás demasiado rápidamente, identificar a la reina del cielo con Istar, la diosa babilónica del amor y de la fertilidad. Podría hasta ser, sin embargo nos parece que, aquí, ella no esté incluida en el papel de los otros "dioses extranjeros". Aunque ambos sean censurados, nos parece que el culto a la diosa es una cosa y las libaciones a los "dioses extranjeros es muy otra".

De no haber sido así, carecerían de sentido las palabras del pueblo judío que explican la destrucción de Jerusalén debido al abandono del culto a la reina del cielo.

De un lado, Jeremías explicaba que: "Toda la desgracia que hice caer sobre Judá y Jerusalén...sucedió a causa de la maldad que cometieron... incensando a dioses extranjeros que ni ellos, ni ustedes, ni sus padres conocieron" (Jr 44,2-3).

De otro lado, los hombres y las mujeres del pueblo dijeron: "La palabra que hablaste en nombre de Yahveh, no la queremos escuchar. Antes bien, continuaremos realizando todo lo que prometimos: quemar incienso a la reina del cielo y hacerle libaciones, como hicimos nosotros y nuestros padres, nuestros reyes y nuestros jefes, en las ciudades de Judá y en las calles de Jerusalén. Teníamos entonces hartura de pan, éramos felices y no veíamos la desgracia. Pero desde que cesamos de quemar incienso a la reina del cielo, y de hacerle libaciones...todo nos faltó y estamos pereciendo por la espada y la peste. Por otro lado, cuando quemábamos incienso a la reina del cielo y cuando le ofrecíamos libaciones *¿era, acaso, sin el conocimiento de nuestros maridos* que le hacíamos tortas que la representaban y ofrecíamos libaciones?" (Jr 44, 16-19).

Este texto desafía nuestro dogmatismo. El pueblo no considera el culto a la reina del cielo un culto extranjero. Ningún dios extranjero tenía el deber de tomar en cuenta a Judá y a Jerusalén. Quién debía tomar cuenta era la divinidad local (¿Yahveh o/y la reina del cielo?

¿O los dos?) No tomó cuenta porque se aborreció con el pueblo.

Se trataba de un culto en que el "gesto ritual" pertenecía a las mujeres. Ellas eran las oficiantes del culto. Y no se trataba de nada clandestino. Era cosa pública, sabida por todos, participada por todos, realizada con el "conocimiento de los maridos".

¿Por qué este conocimiento legitima el culto? ¿Tenía un componente sexual, que, de otra manera, habría sido reprobado?

Es difícil responder. E ir más allá, sería especular. Pero las sospechas quedan. La monolatría yahvista, ¿es fruto de la revelación mosaica o es un producto posterior? El yahvismo ¿era excluyente, como desearían los deuteronomistas o convivía con otras manifestaciones religiosas y culturales?

Otros/as podrán responder, si así lo quisieren. La arqueología tiene hechos y está haciendo sus estudios[2].

A nosotros nos cabe decir que en este culto "diferente", las mujeres tienen un espacio, tienen lugar, tienen deseo, tienen iniciativa. Los cuerpos de las mujeres tienen lugar, tienen espacio, tienen deseo, tienen iniciativa: los cuerpos de las mujeres y el cuerpo de la diosa, representado en las tortas ofrecidas a ella por las mujeres de Judá.

Vale la pena continuar investigando.

Vale la pena, y mucho más, continuar ensayando nuevas relaciones, en las que el amor y la fidelidad, la ternura y la justicia, el deseo y el gozo dichos y compartidos sean siempre más fuertes que el celo, la censura, el castigo.

Que el hombre sea siempre amigo, hermano, compañero, amante...¡pero nunca, marido! Es lo que buscamos obstinada e incesantemente.

Sandro Gallazzi y Anna Maria Rizzante
Caixa Postal 12
Macapá/AP
68906-970
Brasil
cptap@zaz.com.br

Traducción: Miguel Roig, svd

---

2 La presencia de una divinidad femenina junto a Yahveh, en el culto popular, está también atestiguada, gracias a las excavaciones de Kuntillat Ajrud, un pequeño cuartel militar judío en el Negueb, en los siglos IX-VII a.C. y por los documentos del templo de Elefantina. Signo de la antigua religiosidad popular israelita/cananea, este templo venera la presencia de una divinidad femenina junto a *Yhu* y de un hijo, más la conciencia es de un culto israelita en todos los sentidos, basado sobretodo en las fiestas populares. Esta expresión religiosa será excluída por la *Torá*, pero continuará existiendo teniendo mucho en común con el judaísmo. Para mayores informaciones en MEIER, Johann, *Il Giudaismo del secondo tempio,* Brescia, Paideia, 1991, p.56-58; RICCIOTTI, Giuseppe, *Storia d'Israele,* Torino, S.E.I., 1964, 2 vol. p. 168-179.

NANCY CARDOSO PEREIRA

DE OJOS BIEN ABIERTOS
Erotismo en las novelas bíblicas

Resumen
Las novelas bíblicas ofrecen un fantástico juego de seducción, cambio de pareceres y confrontación de poderes. De modo especial son las mujeres las que subvierten la pasividad, se apropian de sus cuerpos y de sus adornos (baños, perfumes, collares, vinos y comida) para establecer un mirar heroico, erótico y conquistador. Pequeñas historias a lo largo del Antiguo Testamento, y las novelas de Rut, Ester y Judit son ejercicios de ese mirar transformador.

Abstract
The biblical novels present a fantastic game of seduction, change of opinions and confrontation between powers. It is especially the women who disrupt the passivity. They take charge of their own bodies and of their adornments (bathings, perfumes, necklaces, wines and food) in order to establish a heroic, erotic, and vanquishing image. Short stories throughout the Old Testament, and the novels of Ruth, Esther and Judith are exercises in this transforming image.

"Mirar (h)eróico:erótico y conquistador
entregué al abrazo de la belleza del mundo"
Marilena Chauí

Ellas miran. Ellas son miradas. Como si estuviesen allí para eso: el ejercicio del ojo del hombre que desea, la existencia del cuerpo de la mujer que espera ser mirado para llegar a ser. Entrar en la historia.

En los comienzos: el mito y la historia

Génesis 3, 6-7: Eva, la primera. La mujer de grandes ojos abiertos que vio más allá de lo que la divinidad y el hombre habían acordado entre sí. Eva, señora de las niñas de sus ojos. Ve y desea. El árbol. El fruto. Entre el mirar y el deseo ella elabora su propio cuerpo, inventa otra hambre y se lanza de manos y boca. Puro erotismo modelando la carne y proyectando alternativas. ¿El árbol? ¡Bueno para comer! Agradable... agradable a los ojos; se adivinaba muy sabroso en la boca. Deseable para obtener entendimiento. El cuerpo que se proyecta en los gestos, barro de deseo,

inventa eróticamente el mundo. Produce conocimiento. Estirar los brazos, agarrar con las manos y colocar en la boca. Ella come lo que su deseo originó.

Se abren los ojos. Están desnudos. Examinados y enfrentados. Eva y el hombre se dividen en la culpa y se dañan en la moral que dicta la ley sin los escalofríos del deseo. La palabra creadora subordina el deseo creativo. El trabajo creador maldijo el cuerpo lúdico y curioso. Hubo miedo y castigo, el primer último día de la creación.

Del mito a la historia, el texto bíblico va construyendo su léxico y sus opciones patriarcales disponiendo identidades y formateando actitudes y comportamientos para hombres y mujeres. Si en nuestros mitos, ellas aparecen desgobernadas, en el ámbito de la historia, las estructuras de familia, los cambios económicos y políticos delimitan los papeles y silencian a las mujeres.

Génesis 12,10-20

Abraham y Sara. Ella bellísima. Los ojos de los egipcios. La fatalidad de su belleza en los ojos de ellos: violencia inminente. Ella no dice nada. No hace nada. Anula su *status* de esposa para que pueda estar disponible como belleza. Acosada por los ojos de los otros, se desataba la furia del deseo, los intercambios entre los hombres y la suspensión de la violencia. Son los hombres que confieren cualidades y propiedades al cuerpo de Sara. Por su belleza traman estrategias, realizan comercio: la mujer, bueyes y burros, siervos y sierva. Un hombre reconoce en el mirar del otro el poder de tener la belleza que desea. Se distribuye el poder, se adquiere la belleza. Todo lo que el cuerpo de aquella mujer podía decir sin que ella dijera nada. Se suspende la violencia. La convivencia entre los hombres se basa en el intercambio de mujeres. Hasta que la divinidad interviene también de manera violenta. Anula los pactos. Inutiliza el intercambio. Y esto, debido a la mujer. Desde los comienzos, la divinidad disputa y toma para sí la custodia de los deseos del cuerpo de la mujer frente a los ojos de los hombres. Sea ella Sara o Rebeca (Génesis 26,7).

Puede ser Dina (Génesis 34), joven que sale para ver (v.1) y es vista (v.2a), tomada, poseída y humillada (v.2b). Se establecen los intercambios, los hombres se mueven. Acuerdos y violencias. Los hermanos justifican el saqueo y las muertes reivindicando y tomando para sí la custodia del cuerpo de la hermana en los ojos del hombre.

En lo posterior: reinas y princesas

Puede ser Betsabé (2 Samuel 11): él, David, mira. Ella, mujer de otro, es vista (v.2). Él tiene poder y ella es hermosa y tomaba el baño y se dejaba ver. Él la desea, ella obedece. ¿Consiente? ¿Impotente? David poseyó a Betsabé y el texto avanza furiosamente entre acuerdos entre hombres (v.8), estrategias militares (v.15), asesinato (v.17) y asesinatos (v.24). El rey se casa con Betsabé (v.27) y reivindica para sí el cuerpo hermoso que causa guerras. El laberinto de culpa y violencia sólo se resuelve en la muerte de un pequeño (v.18), hijo de la culpa.

Puede ser Tamar, hija de David (2 Samuel 13). El deseo del hermano y los cuidados de la hermana (v. 4-5). Él, enfermo del deseo (v.2) ella, sin saber que provocaba desearla, obedece (v.8). Él, que desea y escoge y ella que es deseada y re-

chaza, ofrenda el acuerdo del padre y rey (v.12). Él es más fuerte que ella: de deseo y de fuerza (v.14). Pasada la furia del deseo, él la abandona (v.15) y ella reclama y pierde (v.16 y 17). En el ámbito de las disputas por la sucesión del trono, un hermano mata a otro hermano, reivindicando y tomando para sí la custodia de la honra del cuerpo de la hermana (v.29). Se organiza la venganza, se planea la violencia durante 2 largos años en que Tamar, desconsolada (v.20) deja que luchen por ella.

Todos estos textos localizan el deseo en el mirar del hombre. Para las mujeres la pasividad del ser mirada y el abismo que desencadena violencia, venganza, abandono y muerte. Esta belleza que desata plagas y muertes que habita en los cuerpos de las mujeres, requiere ser controlada en el mito (Eva) y en la historia (Sara), en el casamiento y en la ley.

Se estableció el poder masculino en el Estado, en la casa, en las representaciones como elemento necesario de control de las fuerzas y deseos de lo femenino. Se anulan las diosas y sus hambres de fertilidades cósmicas. Se ridiculiza a una que quisiera desistir de amar y obedecer, y levantar los ojos y criticar.

Se ridiculiza a Mikal (1 Samuel 18). En un primer momento ella ama a David (v.20). Él se alegra: es hija de Saúl, el rey. Por el casamiento con Mikal, David paga la dote exigida por Saúl: cien prepucios de los filisteos (v.27). Y ella amaba a David, insiste el texto (v.28). Enfrenta al padre, protege a David, miente, rompe con los ídolos: plena dueña de su deseo (1 Samuel 19,12-17). El padre resuelve casarla con otro (1 Samuel 25,44) hasta que David se impone como rey, vence a Saúl y manda traer de vuelta a Mikal, retirándola de su marido (2 Samuel 3,14-16). Hasta que ella asiste al cortejo organizado por David que trae el Arca a Jerusalén (2 Samuel 6,12-23). Ella observa por la ventana y lo ve: desprecia a David en su corazón (v.16). Ve, analiza, pondera, resuelve. Emite su opinión: ¡qué linda figura! (v.20). El texto aísla a Mikal en una postura encopetada y con un palabreo pesado. El rey responde aplastándola con la historia y el poder. Ella no pasó de ser un elemento de intercambio entre un rey vencido y trastornado y él, David, escogido por Dios. Ella va a ser machacada: mujer del rey, sin hijos, sin poder tenerlos hasta el día de su muerte (v.23).

Se ridiculiza una mujer que quiso ser señora de sus ojos, creadora de su belleza, dueña de su cuerpo.

Ridiculiza a Jezabel: se pinta el entorno de los ojos, afeita su cabeza y mira por la ventana. Toma la palabra. Provoca al hombre: hace política de los ojos pintados (2 Reyes 30 y 31). Ella es mujer, poderosa y extranjera: el caos. Va a ser lanzada del balcón, pisoteada por los caballos, atropellada. Maldita: le sobra la cabellera, los pies y las manos (v.33-35). Pasa para la historia como si fuera estiércol (v.37). De ningún rey, de ningún déspota y sanguinario (¡son tantos!) el texto va a obtener tanto placer como en describir los horrores, la muerte violenta llegando a los detalles del horror. ¡Ah! ¡El placer de derrotar y desmontar el cuerpo de la mujer de ojos pintados que hacía política!

Las mansas serán tomadas y consumidas. Abandonadas. Porque son bellas y silenciosas, disponibles, merecedoras de miradas, portadoras de deseos que piden ser tomados.

Las poderosas serán aisladas y muertas. Abandonadas. Porque no son silenciosas ni disponibles, merecen el castigo y la reprensión pública. Portadoras de deseos que no obedecen.

Si la vida y las relaciones sociales de género son más complejas y llenas de matices y alternativas, la literatura bíblica edita las identidades y forja binarios fijos que etiquetan a las mujeres y silencia sobre las múltiples formas del deseo y del poder de desear.

A no ser que: las heroínas

Las novelas bíblicas nos van a ofrecer otra vía para la belleza y el deseo de sus mujeres: las protagonistas.

Las "historietas" o novelas[1] están presentes en toda la Biblia y se caracterizan por los episodios breves y, en cierto modo, autónomos. (introducción-desarrollo-conclusión). Son enredos marcados por el estilo narrativo, presentación definida de los personajes, empleo de pasajes de suspense, exagerados, detalles y ridículos. Sin necesidad de objetivación histórica, las novelas están llenas de imprecisiones e irregularidades, presentando escenarios maravillosos e incompletos.

El estilo de las novelas es antiquísimo y no es exclusividad de la literatura bíblica. Asume una forma literaria definida probablemente a partir del proyecto redaccional del período salomónico.[2] A través del desarrollo y edición de antiguas novelas, un proyecto de historia nacional reparte personajes y enredos autónomos y dispersos, creando una historiografía que confiere finalidad y horizonte de interpretación.

El carácter fabuloso y dramático de las novelas podría apuntar hacia un posible grupo de narradores de historias (hombres y mujeres) que formatizarían las historietas en las situaciones de fiesta, reunión pública y en el ámbito de las familias. Esta pertenencia al mundo público y de las fiestas pudo ser establecida en el calendario de lectura de los textos en las fiestas principales: Rut es leído en la Fiesta de las Semanas y Ester parece haber sido adaptada para el tiempo de la Fiesta del Purim.[3]

Llama la atención el hecho de que las novelas presenten a mujeres como protagonistas valientes y seductoras, lo que permitiría que se pensase, incluso reconociendo el estilo de fábula, que las mujeres tuvieron un papel activo y decisivo en los conflictos y situaciones históricas. Lo que nos interesa aquí es destacar que todas las heroínas de las novelas son bellas, deseadas y fuertes y, por eso, es que ellas van a desempeñar el papel de protagonistas.

Las "historietas" presentadas más arriba, tienen como característica común el descontrol, es decir, las mujeres no controlan sus cuerpos, su belleza y son sometidas por el deseo/el mirar de los hombres. Las que ejercen alguna forma de poder autónomo van a ser vencidas y ridiculizadas. Acomodadas a lo largo de la historiografía mayoritariamente masculina, funcionan como momento literario de minucia y de ficción de los conflictos más amplios.

Así, la conflictiva sucesión de David, va a estar marcada por diversas historietas de mujeres, hijas y concubinas. Sobre los cuerpos de estas mujeres, las disputas de poder afilan sus garras y anuncian a los vencedores –como la narración del ascenso de Salomón en que Betsabé reaparece, presionada por Natán, expresando un deseo y recordando un juramento que garantiza la sucesión para su hijo (1 Reyes

---

[1] GOTTWALD, Norman, *Introduçâo sócio-literaria à Bíblia Hebraica,* Paulus, Sâo Paulo. 1998. p.511.
[2] GOTTWALD, Norman, *Introduçâo,* p.512.
[3] GOTTWALD, Norman, *Introduçâo,* p.513.

1,11-31). Estas historietas son secundarias y sometidas a intereses historiográficos mayores. La situación de las novelas autónomas protagonizadas por mujeres es otra: el enredo es autosuficiente, incluso manteniendo referencias con la historiografía. El personaje principal no desaparece a lo largo del desarrollo de la trama, aunque vaya apoyada por un personaje secundario (Noemí, Mordecai, sierva de Judit).

Lo que llama la atención en estas novelas es la funcionalidad de los cuerpos hermosos de las heroínas. Todas ellas van a encontrarse/enfrentarse a hombres poderosos que tienen poder de resolución, frente a los conflictos presentados. Ellas se van a vestir, a perfumar para el encuentro/confrontación y van a vencer a los hombres por el mirar, por el aroma, por los vestidos, por la comida, por la bebida... Son señoras de sus cuerpos, soberanas que doblegan a los hombres, conquistan tierras, defienden al pueblo, decapitan a un general.

Lo que perdura es la política de los ojos pintados. Lo que es diferente es que todas ellas colocan el ejercicio erótico al servicio de una causa. ¿No sería este artificio de la novela igualmente una forma de control de las mujeres y de sus cuerpos?

Él te dirá lo que debes hacer: Rut

"Báñate, úngete y ponte tus mejores vestidos y baja a la era; pero ¡cuidado! no te des a conocer al hombre hasta éste haya acabado de comer y de beber. Cuando él se vaya a descansar, te fijarás en el lugar en el que se echa; entonces llegarás y le descubrirás los pies y te echarás; él te dirá lo que debes hacer" (Rut 3,3-4).

Un baño. Perfume. Un vestido. El cuerpo se despereza, se moja, *se perfuma,* se viste para lo que vendrá después. Es la misma Rut... pero debe ser otra. Es el cuerpo de Rut que se transfigura. Aprendiz de camaleón.

El baño humedece los sentidos y los poros se abren. El golpe del agua anticipa, espera. El texto sabe moverse eróticamente. Distribuye la historia de Rut –siempre la misma– entre trabajo y fiesta.

Si en el segundo capítulo del libro, el cuerpo de Rut se agacha y se curva en los gestos del trabajo de espigar los restos, en el tercer capítulo el texto reviste a la mujer de poderes, dispone del cuerpo de Rut de otra forma.

La tensión sexual ya está presente en el capítulo segundo, en el ámbito del trabajo. Booz, después de una breve conversación con Rut, advierte:

"quedarás con mis siervas. Estarás atenta al campo que vayan a segar, e irás detrás de ellas. ¿No di orden a los siervos de que no te toquen?" (2,8-9).

Queda evidente que la joven Rut pudiera llegar a sufrir algún tipo de asedio y violencia. Extranjera, ocupándose de los restos, podría ser vista como una presa fácil para el deseo de los siervos en el campo.

En el tercer capítulo, la mujer más vieja inicia a la joven en los saberes y poderes de la seducción. Noemí evalúa el conjunto, identifica a los personajes y descubre una alternativa para su amargura.

Cenicienta antes de la otra, Rut también va a pasar de los trapos de trabajadora humillada, a la belleza provocadora, que da un nuevo significado al cuerpo. El objetivo es merecer las miradas y el deseo de un hombre que puede cambiar su vida.

El encuentro en la era, enmarcado por comida y bebida, doblega a Booz, el cual "de corazón un tanto alegre" se acostó (Rut 3,7). Rut se aproxima suavemente y se acuesta descubriendo los pies del hombre. Medianoche. Hora de deshacer la

magia: Booz reconoce a Rut. Conversan. Ella le dice a qué vino y por qué vino perfumada y bien vestida. Antes que los argumentos sobre el rescate y la virtud (v.9-11) el perfume y los colores del vestido ya habían comprometido a Booz. Acostados juntos, medianoche entera, las resoluciones formales fueron anticipadas. A la luz de la mañana, Rut se va: soberana y bella.

Booz debe enfrentar todo el mundo masculino y sus mecanismos de justicia y juicio (Rut 4) que postergaban la posibilidad del derecho de las mujeres. La novela denuncia el formalismo de estos mecanismos y presenta la solidaridad entre las mujeres y la instrumentalización de la belleza y de la seducción como instrumentos capaces de hacer justicia y garantizar el derecho.

"Así tomó Booz a Rut, y ella pasó a ser su mujer, cohabitó con ella, y el Señor le concedió que concibiese, y tuvo un hijo" (Rut 4,13).

Más que todas las mujeres: Ester

"...así se cumplían los días de su embellecimiento, seis meses con óleo de mirra, y seis meses con los aromas y perfumes y ungüentos que usan las mujeres..." (Ester 2,12).

"El rey amó a Ester más que a todas las mujeres, y ella alcanzó, en presencia de él, favor y benevolencia, más que todas las vírgenes; le colocó en la cabeza la corona real, y la declaró reina en lugar de Vastí" (Ester 2,17).

La historia de Ester se desarrolla en un escenario imaginario que trabaja con detalles del mundo persa, articulando altos círculos gubernamentales y la persecución de los judíos[4]. El esplendor y fuerza del reino dominador es presentado de manera exagerada (Ester 1,1-9) y la piedad de los judíos aparece ejemplarmente personificada por Mardoqueo, tío de Ester (Ester 3,1-6). El enredo aparece marcado por traiciones, golpes y espionajes de los personajes masculinos en la relación con el Imperio que termina en el decreto de persecución y muerte de los judíos (Ester 3,12-15).

En este momento, Ester va a hacer funcionar su papel de reina en defensa de su pueblo. Porque ella era bella, más que todas las otras, porque fue elegida y preferida del rey, ella tenía poder que podía ser puesto al servicio de la seguridad de su pueblo.

"...Ester se revistió con sus trajes reales...cuando el rey vio a la reina Ester...alcanzó ella favor en su presencia; extendió el rey hacia Ester el cetro de oro que tenía en la mano... Entonces le dijo el rey: ¿Qué es lo que tienes, reina Ester, o cuál es tu petición? Hasta la mitad del reino se te dará" (Ester 5, 1-4).

Ester organiza banquetes de vino (Ester 5,6). Ella invita dos veces: al rey y su asesor que lideraba la persecución a los judíos. Dos banquetes. Dos veces la pregunta: ¿qué es lo que deseas, reina Ester?

Ella va humedeciendo a los hombres con el vino y la magia del banquete. Se va haciendo deseada y deseosa. Posterga el deseo para volverlo implacable y necesario delante del rey. La mujer dispone de dos hombres: en la mesa, en la copa y en el deseo.

En el momento preciso, el deseo de la reina se impone por encima de las tramas políticas, las traiciones.

---

[4] GOTTWALD,Norman, *Introduçâo,* p.520

" Si en presencia de ti, oh rey, hallé favor, y si le parece bien al rey, concédaseme por mi petición, mi vida, y por mi deseo, la de mi pueblo" (Ester 7,3).

Ella desea por él. Él desea y ordena el derecho de defensa de los judíos (Ester 8,11). He aquí la fiesta, la salvación: porque ella –más que todas las otras mujeres- supo hacer que él desechase lo que el tío Mardoqueo había enseñado a desechar: la vida del pueblo.

Más que Vastí –la primera reina que no supo obedecer ni cambiar el deseo del rey (Ester 1,10ss)- Ester siguió el enredo del tío, se hizo aprendiz de la "virgen de la buena apariencia" (Ester 2,2b), alcanzó el favor "de todos cuantos la veían" (Ester 2,15) y jugó el juego de los vestidos, vinos y deseos hasta vencer, señora soberana de la fiesta del Purim (Ester 9,16ss).

Para cautivar los ojos de todos los hombres: Judit

La novela de Judit también se sitúa en un escenario de conflicto internacional.

"Nabucodonosor, el gran enemigo, adquiere, en estas páginas, una dimensión reuniendo en sí todos los imperios que, de alguna manera, se enfrentaron con Israel y con Judá. Él es 'asirio', invade Babilonia, derrota a los medos, se alía con los persas y conquista Egipto. Las incongruencias y la irrealidad de estos detalles históricos y geográficos tan presentes en estas páginas, no son producto de la ignorancia y de la incompetencia de los redactores. Por el contrario, éstos tienen una importancia simbólica decisiva para la interpretación y para la hermenéutica del libro"[5].

Como las otras novelas, el libro de Judit trabaja con un enredo fantástico, manteniendo las referencias a los conflictos concretos de la dominación imperial. Aquí nos interesa conocer la estrategia de Judit en el enfrentamiento con Holofernes, representación de todo el poder imperial, de alcance vastísimo y perverso.

Después de siete capítulos de presentación de conflictos, el cerco militar, el asedio y la total depauperización de las condiciones de vida, el texto concluye con la incapacidad de liderazgos entre los judíos para presentar cualquier forma de reacción. Entonces aparece Judit: "Hacía tres años y cuatro meses que Judit estaba viuda, viviendo en su propia casa. Sobre la terraza había hecho construir un aposento para sí. Se ceñía un sayal sobre su cuerpo y se cubría con el manto de su viudez.. Desde que enviudó, ayunaba todos los días, excepto en las vigilias de los sábados y en los sábados; en las vigilias de los novilunios y en los novilunios; así como en los días de fiesta y de alegría en la casa de Israel. Era muy bella de figura y encantadora de ver. Manasés, su marido, le había dejado oro, plata, siervos y siervas, ganados y campos, que ella administraba. No había quién pudiera recriminarla en ningún punto, ya que era muy temerosa de Dios" (Judit 8,4-8).

Una vez mas, el texto presenta una bella mujer, encantadora de ver y virtuosa, cualidades que compartía con Rut y Ester. La diferencia está en la piedad de Judit –temerosa de Dios- y en la ausencia de otro personaje con influencia en los actos y actitudes de la heroína. Judit va a gobernar sus gestos, contando con la complicidad vital de su sierva.

---

[5] GALLAZZI, Sandro y RIZZANTE, Ana María, *Judite, a mâo da mulher na história do povo*, Vozes, Petrópolis, 2001.

La transformación se da a partir del capítulo 10. Después de una oración fervorosa y de súplica:

> "Judit se levantó de su postración, llamó a su sierva y bajó de su aposento a su casa, donde acostumbraba pasar los sábados y los días de fiesta. Se sacó el sayal de que estaba vestida, se desnudó de sus vestidos de viudez, se bañó, se ungió con abundantes perfumes, peinó sus cabellos, se ciñó la cabeza con una diadema y se vistió con los trajes de fiesta, que usaba cuando Manasés, su marido, aún vivía. Calzó sus pies con sandalias, se puso los collares, pulseras, anillos, aretes y todas sus joyas. Se adornó con esmero a fin de cautivar los ojos de todos los hombres que la vieran" (Judit 10,2-4).

La mujer se levantó. Cambió de vestido, ella también camaleón: de viuda a guerrera seductora. Un baño. Perfume. Mucho perfume. El cabello peinado y adornado con una diadema. Vestido de fiesta, uno que era de cuando el marido vivía. Ahora, vestida de guerra. Y en los pies unas deslumbrantes sandalias. Collares y pulseras. Todo a lo que tenía derecho: aretes y anillos.

Se adornó. Valoró todavía más la belleza que ya poseía. Quería atraer las miradas de todos los hombres. Quería ser vista y deseada: "Cuando la vieron con el rostro transformado y cambiados los vestidos, se admiraron mucho de su belleza..." (Judit 10,7).

Judit no cuenta lo que va a hacer ni el cómo. Parte con la sierva al encuentro del comandante enemigo. Al prepararla con cuidado y esmero para este encuentro, el texto identifica a Judit como señora de su belleza. Ella sabe de lo que es capaz. Ella domina las posibilidades de su cuerpo y desafía los límites y los peligros con la destreza de una mujer que sabe desear. Ella sabe el impacto que quiere causar en los enemigos:

> "Le admiraban su belleza, y por ella, admiraban a los hijos de Israel. Decían los unos a los otros: '¿Quién podría despreciar un pueblo así, que posee tales mujeres? No es bueno dejar que sobreviva de entre ellos, un hombre siquiera. Aquellos que quedasen con vida podrían engañar la tierra entera" (Judit 10,19).

La llave para entrar al campamento enemigo es la belleza, es el cuerpo transfigurado de una mujer que, aparentemente, quiere salvar su piel en una situación de calamidad. Éste es el deseo que Holofernes reconoce en Judit. Él no sabe qué podría desear más. Judit habla. Articula un discurso convincente que, aliado a su belleza, garantiza una estadía segura en el campamento enemigo.

Judit hace ser deseada y esperada. Acepta un convite para un banquete, una fiesta. Holofernes piensa tener el control del deseo y de la situación. Manda hacer venir a Judit:

> "Sería vergonzoso para nosotros si dejáramos partir a tal mujer, sin tener relaciones con ella. Si no conseguimos atraerla, seremos puestos en ridículo" (Judit 12,12).

Ella acepta la invitación. Ella juega el juego con "sus vestidos y sus adornos femeninos" (Judit 12,15). Holofernes se siente arrebatado por la mujer vestida de mujer que se recuesta frente a él (12,16). El texto comienza a derrotar al hombre hablando de su condición: dominado por el deseo de poseer a la mujer. Invita a la bebida y a la alegría, intentando con ello seducirla. Nuevamente el vino que deja amortiguado al hombre (12,20).

En este preciso momento, cuando Judit es dejada a solas con Holofernes, ella se transforma de nuevo: de mujer vestida de mujer para el mirar del hombre, ella se levanta guerrera y corta la cabeza de Holofernes y concluye su plan: la cabeza en una alforja, el camino hacia fuera del campamento, el regreso para su ciudad. A partir de ahí, la historia se desenvuelve rápidamente con el levantamiento de los judíos y el desbaratamiento del campamento enemigo.

Cuando llega la victoria de los judíos, el texto canta:

"Pues su héroe no sucumbió frente a los jóvenes,
ni hijos de titanes lo abatieron,
ni altivos gigantes lo atacaron.
Fue Judit, hija de Merarí,
la que lo paralizó con la belleza de su rostro.
Se despojó de sus vestidos de viuda
para exaltar a los afligidos de Israel:
ungió su rostro con perfumes,
prendió sus cabellos con la diadema,
con vestidos de lino lo sedujo.
Su sandalia robo su mirar,
su belleza le cautivó el corazón...
¡ y el alfanje cortó su cuello!
Los persas se estremecieron con su audacia,
a los medos espantó su osadía.
Mis humildes, entonces, clamaron gritos de guerra,
mis débiles prorrumpieron en clamores,
y aquellos, con miedo, se aterraron.
Los míos levantaron sus voces,
y aquellos se dieron a la fuga" (Judit 16,6-11).

A partir de este momento, la novela pasa a la resolución de los conflictos internos de la propia comunidad judaica[6] (Judit 16ss). Al final, Judit retorna a sus vestidos de viuda y el texto informa que "ningún hombre la conoció" (Judit 16,21).

Judit pudo ser lo que quisiera. Ella es mucha cosa al mismo tiempo. Entiende de deseos y de miradas. Conoce los poderes de los tejidos y sus texturas, sabe del vértigo que habita en las sandalias y en las pulseras. Conoce su cuerpo y se viste de su contrario.

Resguardada por las oraciones y las piedades, Judit ejercita todo un arsenal erótico de seducción. Justificada por el objetivo de defensa de la vida del pueblo, ella desafía los límites de la virtud, de la traición y del peligro. En el golpe decisivo que cortó la cabeza de Holofernes, las pulseras resonaban de poder, y el brillo de la diadema soltó destellos que incendiaron el cuerpo de la mujer guerrera. Vestida para matar.

De las posibilidades y de los límites

Ahí están ellas: lindas y soberanas. Gloriosas: las mujeres de las novelas bíblicas. La pregunta por las situaciones de seducción y erotismo en las historietas y

6 GALLAZI, Sandro y RIZZANTE, Ana María, *Judit,* p.86.

novelas bíblicas -una de las dinámicas que estructuran los enredos- presenta una situación al mismo tiempo desconcertante y fascinante: son mujeres que se adueñaron (del ejercicio del poder) al llevar al límite el papel conferido por las relaciones sociales de género.

Eran para ser miradas y deseadas y, así, sometidas. Ellas tensionan al máximo las posibilidades formateadas, revierten los contenidos e imponen sus deseos. Tierra. Integridad. Paz.

Lo que justifica los comportamientos matriarcales y sagaces de estas mujeres, es la intencionalidad mayor con que el texto reviste sus gestos y acciones: ellas actúan en nombre del colectivo, de la preservación de la comunidad. Es incómoda la insistencia de los textos en presentar este modelo de la política de ojos pintados como modelo consagrado y aprobado. Es incómodo el hecho de que estas heroínas no tuvieron el momento de gozar sólo por placer al contacto con el agua, el perfume, los tejidos y las cosas que relucen.

Ellas aparecen siempre vestidas para el mirar de un hombre, funcionales, en sus cuerpos y poderes eróticos. Tal vez solamente en el Cántico de los Cánticos el texto bíblico nos invite para una situación integradora entre erótico-enfrentamiento-placer.

Para quien lee el texto a partir de las realidades vividas por las mujeres latino-americanas, las novelas bíblicas se muestran como un espacio privilegiado de diálogo con situaciones límite, de desafíos de convenciones, de marginalidad y alternativas contradictorias.

La pregunta que se coloca a partir de las realidades latino-americanas es cómo el texto usa y abusa de los cuerpos de las heroínas. El uso simbólico, es decir, el cuerpo formateado en los intercambios simbólicos en el refuerzo de los arquetipos femeninos en el ámbito de una literatura ampliamente aceptada como sagrada, exige un horizonte de sospecha más allá del elogio a las heroínas.

En un Continente donde el estupro, la prostitución, el abuso sexual, el sexoturismo y la pornografía forman parte de la historia y son bienes de exportación, cualquier funcionalidad del cuerpo femenino –aunque ésta sea simbólica- debe ser colocada bajo sospecha. Uno de los mecanismos más eficientes de justificación de la dominación y la violencia a las mujeres en América Latina ha sido la alienación y la dominación erótica.

Produciendo una imagen alienada de los cuerpos, una percepción individual e instrumental (maternidad, pornografía, etc.) de la sexualidad, origina personas –hombres y mujeres- incapaces de una expresión erótico-creativa. Cualquier expropiación de los cuerpos –subjetiva y objetiva- favorece y refuerza la expropiación de la capacidad humana de rebelarse y de crear más allá de lo que recibe[7].

En este sentido, el carácter didáctico de las novelas bíblicas no puede ser el eje hermenéutico vital. En una perspectiva feminista y latino-americana lo que interesa en las novelas son las posibilidades que las mujeres encuentren de ser lo que quieran ser. Son buenas y ruines, sinceras y mentirosas, osadas y recatadas...lo que quisieren. Ellas saben desear y tienen los ojos bien abiertos.

En cuanto a las novelas brasileñas, mexicanas, venezolanas, las que insisten en presentar heroínas bellas y puras como modelos contrarios de las bellas y mal-

[7] MADURO, Otto, "Extracción de plus valía, represión de la sexualidad y catolicismo en Latinoamérica", en *Expresamente*, nº 4, febrero de 1978, Caracas, Venezuela, p.33-39.

vadas, reforzando esquemas morales que aprisionan a las mujeres al deseo masculino que, las novelas bíblicas deben ser leídas en sus contradicciones, valorizándose todas las posibilidades de las mujeres-camaleón. Mujeres que pueden ser lo que quisieren, conscientes de su deseo de vida y portadoras del gesto eróticamente humano.

A Dios conozco.

Nancy Cardoso Pereira
Av. Luciano Guidotti 1350, ap.331
Piracicaba/SP
13424-540
Brasil
npereira@unimep.br

Traducción: Miguel Roig, svd

"TU SOPLO EN MI OÍDO ME HACE CARNE"[1]

Prólogo-La Narración

Habían nacido maravillados de un horno de ladrillos. Habían sido sacados del Útero, de color de Sangre y de Tierra. Habían surgido del sueño de la Madre-Luna. Vivían en medio de un gran terreno cultivado como un jardín. Una tierra que daba protección, seguridad y descanso, y saciaba el hambre de comida y de belleza.

La Madre-Tierra, Pacha Mama, Abya Yala, Pindorama, Araucanía fecunda, había soplado el perfume de la Vida de sus raíces profundas en aquellos cuerpos del color del ladrillo.

El Encanto

Un susurro en mi oído.
El aliento lame los cartílagos frágiles.
El calor se hace camino en las curvas.
¡Es aroma... exhalación... emanación... inspiración!
Mis ojos se cierran.
Las fosas nasales se dilatan al perfume de tu cuerpo.
Mi carne resucita.
La piel renace, se estremece.
Mi cuerpo se humedece.
¡Tu aliento inspira... espira... inspira... espira... Aspira!
¡Cual poder humectante!
¡Ángulo-Vida de Vida a Vida!
Y la Palabra se hace Carne...

El Canto

Nuestras pieles perfumaban a tierra y la tierra exhalaba el mismo perfume de la gente. Nos miramos y nos reconocemos. Un sentimiento de inmensa nostalgia, una tristeza y un deseo profundo, llegados nadie sabe de donde, finalmente encontraban su descanso y su sentido, como un río, que desciende tortuoso, hasta el abra-

---

[1] Ante la dificultad de traducir la riqueza contenida en esta poesía de María Soave Buscemi, RECU ha decidido publicar el texto original en portugués y ofrecerles un intento de traducción al español de alguien que no es poeta.

zo manso del mar. En un fuerte abrazo que perfumaba la piel y la tierra, en un abrazo que tenía el sabor del sol y del sudor, y en el beso con los colores de una huerta cultivada como un jardín, nuestros ojos se encontraban, se penetraban y se perdían... La respiración se hacía corta y el corazón se aceleraba.

Tu boca en la mía, las lenguas entrelazadas en un juego delicioso de encajes, de temblores y de humores, así nuestras bocas más profundas...

La narración

Habían nacido maravillados de un horno de ladrillos. Habían surgido del Útero del lindo color de la sangre y de la Madre-Tierra-Agua-Luna. Se miraban y se reconocían así mismos, por primera vez, en el gran milagro de los ojos-en los-ojos, de los rostros-en los rostros, de la tierra-en la tierra, nadie dominando ni oprimiendo, piel-en la piel, boca-en la boca, sexo-en el sexo...

El Encanto

Un susurro en mi oído.
Un aliento lame los cartílagos frágiles.
El calor se hace camino en las curvas.
¡Es aroma... exhalación... emanación... inspiración!
Mis ojos se cierran.
Las fosas nasales se dilatan al perfume de tu cuerpo.
Mi carne resucita.
La piel renace, estremeciendo.
Mi cuerpo se humedece.
¡Tu aliento inspira... espira... inspira... espira... Aspira!
¡Cual poder humectante!
¡Ángulo-Vida de Vida a Vida!
Y la Palabra se hace Carne...

El Canto

Olí tu carne. Lamiste mi piel. Inhalamos con placer nuestros humores, el perfume de la tierra, perfume antiguo y vital.

De la raíz del suelo y del sexo salió el grito:

'¡Adam!' ¡Adamah! Humanidad sacada del Útero color de Sangre de la Tierra. Mi amado amante de arcilla mojada, desnudo, en lágrimas y sudores de placer.

Mi amada amante de arcilla mojada, desnuda, en el respiro corto de la "pequeña muerte", del gozo que resucita la Vida.

La narración

La Naturaleza era amiga de esta Humanidad de color de Tierra. Un Árbol plantado en medio de una huerta/jardín producía sombra, acogida, protección, señalando la presencia de agua cristalina y el rocío para refrescar los cuerpos-Cuerpo de los amantes.

Las pequeñas frutas dulces como besos de amor despertaban la nostalgia y el deseo... la visión y la sabiduría, la fundante y fundamental desnudez.

El fruto o la bebida "suma", donaban el conocimiento del bien y del mal, la capacidad de una desnuda visión, alas de águila para ver la Vida con el corazón de la Divinidad.

¡Desnudos! Así era Vida, la Vida. Así era Placer, el Placer. Así era Amor, el Amor.

Era el tiempo del compartir y de la vida en abundancia. Un Serpiente, amiga de la humanidad, habitaba en la Tierra alrededor del Árbol.

Era la Madre-Vida, la Serpiente-Luna, conocedora de la Sabiduría y de la Humanidad, en continuo cambio y conversión.

El Encanto

Un susurro en mi oído.
El aliento lame los cartílagos frágiles.
El calor se hace camino en las curvas.
¡Es aroma... exhalación... emanación... inspiración!
Mis ojos se cierran.
Las fosas nasales se dilatan al perfume de tu cuerpo.
Mi carne resucita.
La piel renace, estremeciéndose
Mi cuerpo se humedece.
¡Tu aliento inspira... espira... inspira... espira... Aspira!
¡Cual poder humectante!
¡Ángulo-Vida de Vida a Vida!
Y la Palabra se hace Carne...

El Canto

En un tiempo que parece e-terno, tú estás en mí. Yo estoy en ti. ¡In-sistimos, vivimos dentro, cual sublime experiencia espiritual! Tú eres mi paz.

Este es el tiempo de la paz. ¡Nuestras miradas se encuentran, cara a cara, de frente, entre iguales en el perfume de la tierra! Humanidad-'Adam.

La narración del desencanto

Llegó un tiempo triste en la huerta cultivada como un jardín. Un tiempo de hierros y de espadas. Tiempo de guerras y violencias. Un tiempo de reyes y señores. Un tiempo de desigualdad y de hambre. Ya no más rostro en el rostro, ni miradas que se encontraban y se reconocían. Fue el tiempo de la dominación y de la violación.

Tiempo del acumular y de la explotación. Se hirió a la naturaleza y se encarcelaron a los animales. Se violó al gran Útero de la Serpiente-Madre-Tierra. El color de la sangre ya no trajo más la vida: fue la señal de la espada y de la muerte.

La humanidad -'Adam, nacida de un horno de ladrillos maravillados y del sueño de la Madre Luna, enmudeció.

Mi oído está herido. Ya no puede ser abrazado más el útero de mi alma. Castraron tu oído y tu sexo es mudo.

El reencantamiento

Escucho la Voz interior.
El deseo, la memoria, el sueño
hacen latir fuerte el corazón de mi sexo.
Como la Madre Serpiente
el susurro lame los cartílagos frágiles.
Como tu sexo,
el calor del aliento
se hace camino, dulcemente, en las curvas de mi ser.
In-sisto, in-sistes,
allá, en lo profundo del ser,
para volver a ex-istir.
¡Es aroma... exhalación... emanación... inspiración!
Haciendo Amor con la Divinidad,
voy pariendo Divinidad...
¡La Palabra se hace Carne!

El recanto

Mis ojos se cierran, las fosas nasales se dilatan al perfume de tu soplo. Tu carne resucita, mi piel renace, estremeciéndose. Mi cuerpo se humedece. Tu aliento inspira, espira, inspira, espira... aspira... respira... ¡Cual poder humectante! ¡Ángulo-Vida de Vida la Vida! ¡El Espíritu es erótico: el Soplo se hace Carne!

La narración

Fue la Serpiente, conocedora de la Sabiduría y de la Humanidad, que hizo despertarse a la Humanidad.

El En-canto

Comí, me diste
desnuda, desnudo,
Comiste,
te di.
En el encaje
del profundizar divino.
Nuestros ojos se abren.
Desnudos,
desvendados de todos los velos,
desarmados los cuerpos,
desvestidos de violencias
y opresiones.
Adán,
hombre con perfume de tierra.

Eva,
Serpiente, madre de todos los vivientes.
Tu soplo en mi oído me hace Carne.

La narración-Epílogo

Y la vida volvió a ser Viva en la huerta/jardín, el placer volvió a ser Placer y el amor se hizo Amor.

"TEU SOPRO EM MEU OUVIDO ME FAZ CARNE"

Prólogo-O conto:

De um forno de tijolos maravilhados tinham nascido. Do Útero da cor do Sangue da Terra tinham sido tirados. Do sonho da Mãe-Lua tinham surgido. Viviam no meio de uma grande roça cultivada como um jardim. Uma roça que dava colo e descanso e saciava a fome de comida e de beleza.

A Mãe-Terra, Pacha Mama, Abya Yala, Pindorama, Araucania fecunda, tinha soprado o cheiro da Vida das suas raízes profundas naqueles corpos da cor do tijolo.

O Encanto:

Um sussurro em meu ouvido.
O hálito lambe a cartilagem frágil.
O calor se faz estrada nas curvas.
É aroma... exalação... emanação... viração!
Meus olhos fecham
As narinas escancaram-se ao cheiro do teu sopro.
Minha carne ressuscita,
A pele renasce, estremecendo.
O meu corpo umedece.
Teu bafo inspira... espira... inspira... espira... Aspira!
Qual poder umectante!
Engra-Vida de Vida a Vida!
E a Palavra se faz Carne...

O canto:

Nossas peles cheiravam terra e a terra exalava o mesmo cheiro da gente. Nos olhamos e nos reconhecemos. Uma saudade imensa, uma tristeza e um desejo profundos, vindos ninguém sabe de onde, finalmente encontravam seu descanso e seu sentido, como um rio, que desce tortuoso, até o abraço manso do mar. No amplexo que cheirava pele e terra, no abraço que tinha o sabor do sol e do suor e no beijo com as cores de uma horta cultivada como um jardim, os nossos olhos se encontravam, mergulhavam e se perdiam... O respiro se fazia curto e o coração acelerava.

A tua boca na minha, as línguas entrelaçadas num jogo delicioso de encaixes, de tremores e humores, assim nossas bocas mais profundas...

O conto:

De um forno de tijolos maravilhados tinham nascido. Do Útero da linda cor do Sangue da Mãe-Terra-Água-Lua tinham surgido. Olharam-se e se reconheceram assim, pela primeira vez, no grande milagre dos olhos-nos-olhos, rostos-nos-rostos, terra-na-terra, ninguém dominando nem oprimindo, pele-na-pele, boca- na-boca, sexo-no-sexo...

O Encanto:

Um sussurro em meu ouvido.
O hálito lambe a cartilagem frágil.
O calor se faz estrada nas curvas.
É aroma... exalação... emanação... viração!
Meus olhos fecham
As narinas escancaram-se ao cheiro do teu sopro.
Minha carne ressuscita,
A pele renasce estremecendo.
O meu corpo umedece.
Teu bafo inspira... espira... inspira... espira... Aspira!
Qual poder umectante!
Engra-Vida de Vida a Vida!
E a Palavra se faz Carne...

O canto:

Cheirei tua carne. Lambeste minha pele. Inalamos com prazer nossos humores, o perfume da terra, cheiro antigo e vital.

Da raiz do solo e do sexo saiu o grito:

'Adam!' Adamah! Humanidade tirada do Útero cor de Sangue da Terra. Meu amado amante de argila molhada, nu, em lágrimas e suores de prazer.

Minha amada amante de argila molhada, nua, no respiro curto da "pequena morte", do gozo que ressuscita a Vida.

O conto:

A Natureza era amiga desta Humanidade da cor da terra. Uma Árvore plantada no meio da horta/jardim produzia sombra, aconchego, proteção, sinalizando a presença de água cristalina e orvalho para refrescar os corpos-Corpo dos amantes.

As pequenas frutas doces como beijos de amor acordavam a saudade e o desejo... a visão e a sabedoria, a fundante e fundamental nudez.

O fruto ou a bebida "Soma", doavam o conhecimento do bem e do mal, a capacidade de nua visão, asas de águia para ver a Vida com o coração da Divindade.

Nus! Assim era Vida, a Vida. Assim era Prazer, o Prazer. Assim era Amor, o Amor.

Era o tempo da partilha e da vida em abundância. Uma Serpente, amiga da humanidade, morava na Terra ao redor da Árvore.

Era a Mãe-Vida, a Serpente-Lua, conhecedora da Sabedoria e da Humanidade, em contínua mudança e conversão.

O Encanto:

Um sussurro em meu ouvido.
O hálito lambe a cartilagem frágil.
O calor se faz estrada nas curvas.
É aroma... exalação... emanação... viração!
Meus olhos fecham
As narinas escancaram-se ao cheiro do teu sopro.
Minha carne ressuscita,
A pele renasce estremecendo.
O meu corpo umedece.
Teu bafo inspira... espira... inspira... espira... Aspira!
Qual poder umectante!
Engra-Vida de Vida a Vida!
E a Palavra se faz Carne...

O canto:

Num tempo que parece e-terno, você está em mim. Estou eu em você. In-sistimos, vivemos dentro, qual sublime experiência espiritual! Você é minha paz.

Este é o tempo da paz. Nossos olhares se encontrando, rosto no rosto, de frente, entre iguais no cheiro de terra! Humanidade-'Adam.

O conto do desencanto:

Chegou um tempo triste na horta cultivada como um jardim. Um tempo de ferro e de espadas. Tempo de guerras e violências. Um tempo de reis e senhores. Um tempo de desigualdade e fome. Não mais rosto no rosto, nem olhares se encontrando e se reconhecendo. Foi o tempo da dominação e do estupro.

Tempo do acúmulo e da exploração. A natureza foi ferida e os animais encarcerados. O grande Útero da Serpente-Mãe-Terra foi violentado. A cor do sangue não trouxe mais vida: foi sinal da espada e da morte.

A humanidade –'Adam, nascida de um forno de tijolos maravilhados e do sonho da Mãe Lua, emudeceu.

Está ferido o meu ouvido. É atrésico, não pode mais ser abraçado o útero de minha alma. Castraram o teu ouvido e o teu sexo é mudo.

O Reencanto:

Escuto a Voz interior.
O desejo, a memória, o sonho
Fazem o coração do meu sexo bater forte.
Como a Mãe Serpente
O sussurro lambe a cartilagem frágil.
Como o teu sexo
O calor do hálito
Se faz estrada, docemente, nas curvas do meu ser.
In-sisto, in-sistes,
Lá, no profundo do ser,
Para voltar a ex-sistir.
É aroma... exalação... emanação... viração!
Fazendo Amor com a Divindade
Vou parindo Divindade...
A Palavra se faz Carne!

O Recanto:

Meus olhos fecham, as narinas escancaram-se ao cheiro do teu sopro. A tua carne ressuscita, minha pele renasce, estremecendo. O meu corpo umedece. Teu bafo inspira, espira, inspira, espira... aspira... respira... Qual poder umectante! Engra-Vida de Vida a Vida! É erótico o Espírito: o Sopro se faz Carne!

O conto:

Foi a Serpente, conhecedora da Sabedoria e da Humildade, que fez Humanidade a acordar.

O En-canto:

Comi, me deste.
nua, nu,
Comeste,
te dei.
No encaixe
Do profundamente divino.
Nossos olhos se abrem.
Nus,
Desvendados de todos os véus,
Desarmados os corpos,
Despidos de violências
E opressões.

Adão,
Homem com cheiro de terra
Eva,
Serpente, mãe de todos os viventes.
O teu Sopro em meu ouvido me fez Carne.

O conto-Epílogo:

E a vida voltou a ser Viva na horta/jardim, o prazer voltou a ser Prazer e amor se fez Amor.

Bibliografia

OWEN, Lara, *Seu sangue é ouro*, Rio de Janeiro: Ed. Rosa dos Tempos, 1994

EISLER, Riane, *O cálice e a espada*, Rio de Jaeniro: Ed. Imago, 1989

EISLER, Riane, *Il piacere é sacro*, Varese: Frassinellis, 1998

LORDE, Louis, "Lo erótico como poder", en RESS, Mary Judith, SEIBERT, Ute e SJ?RUP, Lene (editoras), *Del cielo a la tierra: Una antología de la teología feminista*, Santiago: Sello Azul, 1997

BUSCEMI, Maria Soave, "De luas, cobras, mulheres e tamareiras", em *Estudos Bíblicos*, nº 67 *("Relações Re-criadas na Bíblia")*, Petrópolis/São Leopoldo, Vozes/Sinodal, 2000

Maria Soave Buscemi
Caixa postal 20
Lages – SC
88.502-970
Brasil

Traducción: Lauren Fernández
E-mail: lauren@uio.satnet.net

Desde 1988, fecha de su nacimiento, hemos publicado los siguientes títulos:

1. *Lectura Popular de la Biblia en América Latina.*
2. *Violencia. Poder y Opresión.*
3. *La Opción por los Pobres como Criterio de Interpretación.*
4. *Reconstruyendo la Historia.*
5-6. *Perdónanos nuestras Deudas.*
7. *Apocalíptica: Esperanza de los Pobres.*
8. *Militarismo y Defensa del Pueblo.*
9. *Opresión y Liberación.*
10. *Misericordia Quiero, no Sacrificios.*
11. *Biblia: 500 Años ¿Conquista o Evangelización?*
12. *Biblia: 500 Años ¿Conquista o Inclusión?*
13. *Espiritualidad de la Resistencia.*
14. *Vida Cotidiana: Resistencia y Esperanza.*
15. *Por Manos de Mujer.*
16. *Urge la Solidaridad.*
17. *La Tradición del Discípulo Amado. Cuarto Evangelio y Cartas de Juan.*
18. *Goel: Solidaridad y Redención.*
19. *Mundo Negro y Lectura Bíblica.*
20. *Pablo de Tarso. Militante de la Fe.*
21. *Toda la Creación Gime...*
22. *Cristianismos Originarios (30-70 d.C.)*
23. *Pentateuco.*
24. *Por una tierra sin lágrimas.*
25. *¡Pero nosotras decimos!*
26. *La palabra se hizo india.*
27. *La Iglesia de Jesús, utopía de una Iglesia nueva.*
28. *Hermenéuticas y Exégesis a propósito de la carta a Filemón.*
29. *Cristianismos Ordinarios Extrapalestinos (35-138 d. C.)*
30. *Economía y Vida Plena.*
31. *La carta de Santiago.*
32. *Ciudadanos del Reino.*
33. *Jubileo.*
34. *Apocalipsis de Juan y la Mística del Milenio.*
35-36. *Los libros proféticos. La voz de los profetas y sus relecturas.*
37. *El género en lo cotidiano.*
38. *Religión y Erotismo. Cuando la Palabra se hace carne.*

Para suscripciones dirigirse a:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-02-29 y 253-91-24
Telefax (506) 253-1541

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3714

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

FOR LIBRARY USE ONLY